 REGD. NO. SAT 3

नवभारत

या अंकात –

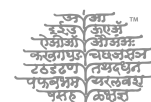
वर्ष २९

अंक अकरावा

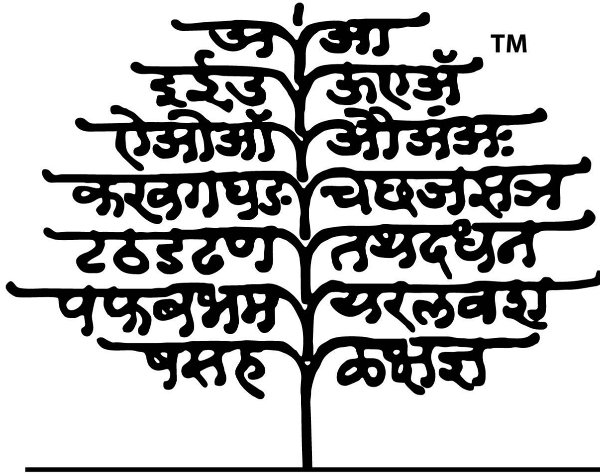
ऑगस्ट १९७६

रु. १-२५

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

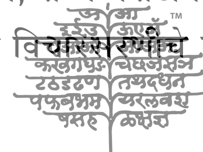
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

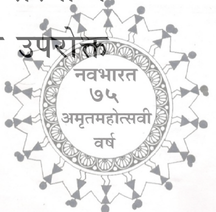
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, यांचे मासिक

नवभारत

(महाराष्ट्रराज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

मूल्य रु. १-२५
वार्षिक रु. १२

वर्ष : एकोणतिसावे
अंक : अकरावा
ऑगस्ट १९७६

मुद्रक– रं. ब. जोशी
प्रकाशक– वि. म. बेडेकर
दी प्राज्ञ प्रेस,
३१५, गंगापुरी,
वाई (जि. सातारा)

* ज्ञानदेवचिंतन या ग्रंथाची प्रस्तावना

पत्रव्यवहार : १ संपादकीय– कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान, कीर्ति कॉलेज, दादर– मुंबई– ४०००२८.
२ व्यवस्थापकीय– व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा) ४१२८०३

शासनाने पुरविलेल्या स्वस्त कागदातून प्रस्तुतचा अंक सिद्ध झालेला आहे.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

ज्ञानदेवे रचिला पाया

'ज्ञानदेवे रचिला पाया' ही तुकाराम महाराज किंवा त्यांची शिष्या बहिणाबाई यांची उक्ती आहे. भागवत धर्माचा पाया ज्ञानदेवांच्या अगोदर दीड–दोन हजार वर्षे रचला गेला असताही तो पुनः रचण्याची आवश्यकता का भासली? खरोखरच नवा पाया रचला असे म्हटले तर, जुन्या परंपरागत भागवत धर्मातील काय वगळले व नाविन्य काय आणले, हे शोधले पाहिजे. हा शोध ज्ञानदेवांच्या सर्वमान्य असलेल्या ग्रंथसंपत्तीचेच अवगाहन करून लागतो. 'ज्ञानेश्वरी' किंवा 'भावार्थदीपिका', 'अनुभवामृत', 'चांगदेवपासष्टी' आणि हरिपाठासह 'अभंगगाथा' ही चतुर्विध ग्रंथसंपत्ती त्याकरिता तपासावयाची; विशेषतः त्यातल्या त्यात अनेक अंगोपांगांनी युक्त विविध तत्त्वज्ञानांचा परामर्श घेणारी बहुविध साध्यसाधनांची, आदर्शांची किंवा संप्रदायांची साधक-बाधक समीक्षा करणारी 'ज्ञानेश्वरी' तपासावयाची. परमार्थाचे विविध संप्रदाय व परमार्थाचा अनुभव यांचा समन्वय भगवद्गीतेत व ज्ञानेश्वरीत झालेला आहे. 'अनुभवामृत' आध्यात्मिक अनुभवाचे सार आहे; परंतु ज्ञानदेवांनी रचिलेल्या भागवत धर्माचा विशाल प्रासाद म्हणजे 'ज्ञानेश्वरी'च होय. 'अनुभवामृत' हा सिद्धानुवाद आहे; सिद्ध म्हणजे साक्षात्कारलेले; त्याचा अनुवाद आहे. 'अनुभवामृता'चा मुख्य अधिकारी जीवन्मुक्त होय; कारण अनुभव घेणारा व त्याला साहित्याचा आकार देणारा साक्षात्कारी पुरुष 'अनुभवामृता'चा कर्ता आहे.

'ज्ञानेश्वरी'चा अधिकारी मनुष्यमात्र आहे. सर्व सामाजिक थरातील माणसे, सर्व लोक त्याचे अधिकारी आहेत. म्हणून ज्ञानदेव त्यासंबंधी म्हणतात :

"एवं वेदाचें मूळसूत्र। सर्वाधिकारैकपवित्र।
श्रीकृष्णें गीताशास्त्र। प्रकट केलें॥" (अ. १८–१४२६)

गीता वेदांचेही मूळ व सर्वाधिकारैकपवित्र आहे म्हणजे गीतेचे पावित्र्य अद्वितीय आहे, कारण सर्वांना समान रीतीने, उच्चनीच भेदभाव न ठेवता, परमार्थाचा अधिकार गीता अर्पण करते. या संक्षिप्त शब्दावलीचे विवरण पुढे असे केले आहे :

" वेदसंपन्न होय ठाईं । परी कृपण ऐसा आन नाही ।
जे कानीं लागला तिही । वर्णांच्याचि ॥"

" येरां भवव्यथा ठेलियां । स्त्रीशूद्रादिकां प्राणियां ।
अनवसर मांडूनियां । राहिला आहे ॥"

" तरी मज पाहतां तें मागील उणें । फेडावया गीतापणें ।
वेद वेठला भलतेणें । सेव्य होआवया ॥"

" परी आकाशीं वसावया । पृथ्वीवरी बैसावया ।
रविदीप्ती राहाटावया । आवार नभ ॥"

" तेवीं उत्तम अधम ऐसें । सेवितां कवणातेंही न पुसें ।
कैवल्यदानें सरिसें । निववीत जगा ॥"

" यालागीं मागिली कुटी । भ्याला वेद गीतेच्या पोटीं ।
रिगाला आतां गोमटी । कीर्ति पातला ॥"

" म्हणौनि वेदाची सुसेव्यता । ते हे मूर्त जाण श्रीगीता ।
श्रीकृष्णें पांडुसुता । उपदेशिली ॥"

" परी वत्साचेनि वोरसें । दुभतें होय घरोद्देशें ।
जालें पांडवाचेनि मिषें । जगदुद्धरण ॥"

(अ. १८–१४५७ ते ६७)

वैदिक हिंदू धर्माच्या परंपरेमध्ये भागवत धर्माचा प्रमुख आधारभूत ग्रंथ 'भगवद्‌गीता' हा मानलेला आहे; परंतु 'भगवद्‌गीते'चे हे प्रामाण्य वेदापेक्षा दुय्यम मानले आहे. श्रुती म्हणजे वेद होय. स्मृती दुय्यम प्रमाण. स्मृती या वेदावर आधारलेल्या; वेदमूलक म्हणून मन्वादिकांच्या स्मृतींना या परंपरेत जसे दुय्यम प्रामाण्य आहे, त्याचप्रमाणे 'भगवद्‌गीते'लाही दुय्यम प्रामाण्य आहे. ही परंपरा गीताभाष्यकार शंकराचार्य यांच्यापर्यंत वेदापेक्षा गीतेला दुय्यम प्रामाण्य मानून चालली. किंबहुना रामानुजादी ब्रह्मसूत्रभाष्यकारही गीतेला स्मृति म्हणूनच प्रामाण्य देतात. या परंपरेला ज्ञानदेवांनी कलाटणी दिली आहे. ज्ञानदेवांच्या मते, 'श्रीमद्‌भगवद्‌गीता' प्रबंध हा आगळा वेद आहे (अ.१८–१४५६). हे आगळेपण गीतेला औदार्यामुळे आले आहे. ऋग्वेदादी चार वेदांचा अधिकार

भवव्यथेने पीडित अशा स्त्रीशूद्रादिकांना नाही; त्यामुळे वेदांना कृपणपणाचा दोष लागतो. शंकराचार्यांनी 'ब्रह्मसूत्रभाष्या'त अनेक ठिकाणी 'भगवद्गीते'चा आधार दिलेला आहे; तेथे तेथे 'स्मृति' या शब्दानेच (१।२।६; १।३।२३; २।३।४५; ४।१।१०) भगवद्गीतेचा निर्देश केलेला आहे; म्हणजे शंकराचार्यांच्या मते गीतेला वेदासारखे स्वतःप्रामाण्य नाही. ज्ञानदेवांच्या मते मात्र गीतेला स्वतःप्रामाण्य आहे.

पूर्वमीमांसा व वेदान्त किंवा अन्य वैदिक षड्दर्शनांच्या परंपरेप्रमाणे 'गीते'ला स्वतःप्रामाण्य नाही. स्वतःप्रामाण्य केवळ वेदांना आहे; स्मृती ह्या वेदमूलक असल्यामुळे म्हणजे वेदरूप आधार धरून रचलेल्या असल्यामुळे व वेदांनाच स्वयंप्रामाण्य असल्यामुळे स्मृतींना दुय्यम प्रामाण्य आहे. इतर मन्वादी स्मृती ज्याप्रमाणे वेदमूलक म्हणून प्रमाण होत, त्याचप्रमाणे 'गीता'ही वेदमूलक म्हणूनच प्रमाण होय. म्हणून 'गीता' ही 'परतःप्रमाण' होय, 'स्वतःप्रमाण' नव्हे; वेदच 'स्वतःप्रमाण' होत; हा वैदिक दर्शनांचा शंकराचार्यांपर्यंतचा प्रामाण्यविचार ज्ञानदेवांनी अठराव्या अध्यायात (१४२६–८५) विस्ताराने अमान्य करून 'गीता' हेच वेदांचे मूळ होय; एवढेच नव्हे, वेदांचे सर्व सार व सर्व अर्थ 'भगवद्गीते'त सामावलेला आहे; परमार्थमार्गाकरता वेदांकडे जाण्याची गरजच नाही; वेदांचे प्रयोजन 'भगवद्गीते'मुळे संपले आहे, सर्वशास्त्ररत्नांची दीप्ती गीताशास्त्रात सामावली आहे; गीता हाच 'शास्त्रराज' आहे; असे निरूपून सांगितले आहे. षड्दर्शनांच्या प्रमाणपद्धतीतील परिभाषेतच ज्ञानदेव हा आपला वेगळा विचार उपपत्तिपूर्वक विशद करून सांगतात :

"येथ गीता मूळ वेदां । ऐसें केवीं पां आलें बोधा ।
हें म्हणाल तरी प्रसिद्धा । उपपत्ति सांगों ॥"

"तरी जयाच्या निश्वासीं । जन्म झालें वेदराशी ।
तो सत्यप्रतिज्ञ पैजेसीं । बोलिला स्वमुखें ॥"

"म्हणौनि वेदां मूळभूत । गीता म्हणों हे होय उचित ।
आणिकही येकी येथ । उपपत्ति असे ॥"

"जे न नशत स्वरूपें । जयाचा विस्तार जेथ लपे ।
तें तयाचें म्हणिपे । बीज जगीं ॥"

"तरी कांडत्रयात्मक । शब्दराशी अशेख ।
गीतेमाजीं असे रुख । बीजीं जैसा ॥"

" म्हणौनि वेदाचें बीज । श्रीगीता होय हें मज ।
गमे आणि सहज । दिसतही आहे ॥ "
" जे वेदांचे तिन्ही भाग । गीतें उमटले असती चांग ।
भूषणरत्नीं सर्वांग । शोभलें जैसें ॥ "
" तियेंचि कर्मादिकें तिन्ही । कांडे कोणकोणे स्थानीं ।
गीते आहाति ते नयनीं । दाखऊं आइक ॥ "
(अ. १८–१४२७ ते ३४)

वेद हे प्रमाण होत याचे कारण, ते ईश्वराचे निश्वास आहेत. (१) गीता वेदांपेक्षा अधिक प्रमाण होय; कारण गीता त्याच ईश्वराने सत्यप्रतिज्ञ होऊन स्वमुखाने सांगितली. गीता वेदांप्रमाणे ईश्वराचे नुसते निश्वास नाहीत. (२) वेदांमधील कर्म, उपासना व ज्ञान ही तिन्ही 'गीते'मध्ये सांगितली म्हणून गीताच वेदांचे बीज होय, मूळ होय. (३) कांडत्रयात्मक वृक्षही त्या गीतारूप बीजामध्ये सामावला आहे. याहिपेक्षा आणखी विशेष असा की, बीजामध्ये वृक्ष गुप्त असतो, तसा कांडत्रयात्मक वेद गीतेत गुप्त नाही; अत्यंत प्रकट आहे. म्हणून कांडत्रयांच्या ज्ञानाकरता वेदांकडे जाण्याची जरूरी नाही. " भाष्यकाराते वाट पुसत " जरी ज्ञानेश्वरी लिहिलेली असली, तरी भाष्यकारांची श्रुतिस्मृति-विषयक प्रमाणपद्धती ज्ञानदेवांनी उघडउघड अमान्य केली आहे. अनेक महत्त्वाच्या मुद्द्यांवर भाष्यकार शंकराचार्यांचे विचार ज्ञानदेवांनी अमान्य केले त्यापैकी हा एक मुद्दा होय. ते अनेक मुद्दे असे : अंतिम श्रेष्ठ ज्ञानसाधन म्हणून संन्यासाश्रमाचा शंकराचार्यांनी गीताभाष्यात पुरस्कार केला; तसा ज्ञानदेवांनी केला नाही. त्याचप्रमाणे भक्ती ज्ञानाचे साधन म्हणूनच शंकराचार्यांनी मान्य केली, अंतिम निष्ठा म्हणून नव्हे. ज्ञानदेवांनी ज्ञानमयभक्ती, अद्वैतभक्ती किंवा परमभक्ती म्हणून भक्ती अंतिम निष्ठा म्हणूनच स्वीकारली. अखेरचा सर्वात महत्त्वाचा मुद्दा म्हणजे दृश्य विश्व हे चैतन्याची लीला; ईश्वररूप दृश्य विश्व हे परमार्थसत्य; असा अखेरचा सिद्धान्त म्हणून स्थापन केला. येथे हेही लक्षात ठेवले पाहिजे की, वेदादी शास्त्रे, पातंजल योगमार्ग, कौल इत्यादी उपासनामार्ग, यांना मान्यता दर्शक अनेक संदर्भ ज्ञानेश्वरीत आढळतात परंतु त्यावरून अंतिम निष्कर्ष काढता येत नाही. शैवतत्त्वज्ञान, नाथपंथीय योग, कौलोपासना इत्यादीं-संबंधी विवरण हे गणेशध्यानांतील सर्वसमावेशक दृष्टीचे निदर्शन आहे. अंतिम निष्कर्ष पुढीलप्रमाणे सांगता येतात त्यावरून इतर विधानांना गौणत्व येते.

'भगवद्गीते'ला, तो आगळा वेद आहे, अतएव गीता हे उच्चतम प्रमाण आहे म्हणून जे स्थान ज्ञानदेवांनी दिले, त्याचे कारण 'सर्वाधिकारैकपवित्र' 'भगवद्-

गीता' आहे म्हणून. दुसरे एक महत्त्वाचे कारण म्हणजे गीता हा भारतीय विद्यांचा अंतिम विकास होय, हे ' ज्ञानेश्वरी'च्या पहिल्या अध्यायात उपक्रम करताना आणि अठराव्या अध्यायात उपसंहार करताना ज्ञानदेवांनी सांगितले आहे. 'भगवद्गीता' ही आत्मविद्या आहे; आत्मा हे अंतिम सत्य व अंतिम साध्य होय. हे अंतिम सत्य भारतीय विद्या आणि कला यांच्या विकासाचे अंतिम फलित आहे. भारतीयांची सर्व बौद्धिक, साहित्यिक आणि कलात्मक संस्कृती ही या आत्मविद्येमध्ये परिणत झाली आहे. ही गोष्ट ज्ञानदेवांनी या समग्र संस्कृतीचे गणेशरूपक मांडून मंगलाचरणाने सूचित केली आहे. "हे शब्दब्रह्म अशेष" म्हणजे गणेश होय. या शब्दब्रह्माचा ' ॐ ' कार या पदाने त्यांनी निर्देश केला आहे. त्यात सर्व वेद, दशोपनिषदे, स्मृती, अष्टादश पुराणे, षड्दर्शने, काव्ये व नाटके, तर्कशास्त्र, राजनीती, परंपरागत वेदांचे प्रामाण्य न मानणारा धर्मकीर्तीचा बौद्धमत प्रतिपादन करणारा वार्तिकग्रंथ इत्यादी सर्व बौद्धिक व कलात्मक संस्कृती समाविष्ट करून गणेशाच्या रूपाने नमिली आहे; पूर्वोत्तरमीमांसा हे त्या गणेशाचे विशाल कर्ण आहेत; स्वतः ज्ञानदेव अद्वैतवादी असले तरी त्या गणेशाचे मस्तक द्वैताद्वैतात्मक समजून वंदिले आहे; म्हणजे द्वैत राखून अद्वैत स्वीकारले आहे. बुद्धिवाद किंवा तर्क हा त्या गणेशाच्या हातातील पवित्र परशू आहे. षड्दर्शनांमध्ये फार मोठा विसंवाद आहे; ती विसंवादी षड्दर्शने गणेशाच्या षड्भुजाच्या रूपाने पूजिली आहेत. याचा अर्थ सर्व परस्परविरोधी तर्कनिष्ठ दर्शने देखील गणेशाचे अवयवच होत, हे या गणेशचिंतनात श्रद्धेने व भक्तीने भाविले आहे. तात्पर्य असे की, हा सर्व विद्याविषयक समावेशक समग्र गंभीर विचार ही ज्ञानदेवांच्या ' ज्ञानेश्वरी'चो वैशिष्टय पूर्ण अशी बौद्धिक पार्श्वभूमी आहे. अत्यंत व्यापक अशी ही तात्त्विक भूमिका भारतीय तत्त्ववेत्त्यांच्या परंपरेमध्ये या एकाच तत्त्वद्रष्ट्याने मांडली आहे.

गणेशानंतर विश्वमोहिनी शारदेचे सुंदर दर्शन आले आहे. या शारदेच्या प्रकाशात भारतीय संस्कृतीचे लावण्यरत्नभांडार म्हणजे महाभारत ज्ञानदेवांच्या दृष्टीसमोर प्रकट झाले. ज्ञानांजन दृष्टीस भेटल्यामुळे हा प्रमेयमहानिधी प्रकट झाला आहे. जगातील मोठमोठ्या प्राचीन व अर्वाचीन संस्कृतींमध्ये सर्व संस्कृतीचे रहस्य महाकाव्याच्या रूपाने विकसित होते, असे आधुनिक विश्व-संस्कृतीच्या इतिहासाचे चिंतक सांगतात. महाभारत हे व्यासमतीने कवळिलेले शोभायमान विश्व होय, असे ज्ञानदेवांनी म्हटले आहे. ते म्हणतात की, हे महाभारत सर्व विद्यांचे मूळपीठ, सर्व शास्त्रांचे अधिष्ठान व ' नवरससुधाब्धि ' होय. यात चातुर्य शहाणे झाले, प्रमेयाला रुची आली, महाबोधाची कोवळिक

अनुक्रमणिका

दुणावली आहे. महाभारताचे काव्य म्हणजे अंगनेच्या अंगावर पहिल्या वयातील तारुण्यात प्रकट झालेले लावण्य आहे. अशा या महाभारतामध्येच व्यासांनी शब्दब्रह्माब्धी मंथून काढलेले नवनीत म्हणजे 'भगवद्‌गीता' समाविष्ट केली आहे. हे गीतातत्त्व कधीही जुने होत नाही, ते शाश्वत असल्यामुळे नित्यनूतन राहाते. नित्यनूतन म्हणण्याचे कारण ज्ञानदेवांपर्यंत भगवद्‌गीतेवर जी आचार्यांची आणि पंडितांची भाष्ये आणि टीका झाल्या, तेवढ्यात गीतातत्त्व संपत नाही; नंतरही त्यात नवेनवे अभिप्राय तत्त्वचिंतकाच्या दृष्टीला दिसू लागतात.

ज्ञानेश्वरीमध्ये केवळ भाष्यकाराते वाट पुसत जेवढे दिसले तेवढेच नाही, तर काही नवे असे प्रतिपादन आहे; एक नवी विचारसृष्टी ज्ञानेश्वरीच्या रूपाने प्रकट झाली आहे, असे ज्ञानदेवांना म्हणायचे आहे; ही गोष्ट उपसंहारामध्ये आत्मविश्वासपूर्वक ज्ञानदेव सांगतात–

"मजलागी ग्रंथाची स्वामी । दुजी सृष्टी जे हे केली तुम्ही ।
ते पाहोनि हासो आम्ही । विश्वामित्रातें ॥" (अ. १८–१७८६).

स्वतःचे ग्रंथकर्तृत्व सद्‌गुरू निवृत्तिनाथ यांचेच आहे, असे ज्ञानदेवांनी वारंवार म्हटले आहे. त्याचीच पुनरावृत्ती या ओवीत आहे. ते म्हणतात, की "हे स्वामी, विश्वामित्राने ब्रह्मदेवापेक्षा निराळी सृष्टी निर्माण केली असे म्हणतात; परंतु ही जी ज्ञानेश्वरीरूपी साहित्यसृष्टी तुम्ही निर्माण केली त्यापुढे विश्वामित्राची सृष्टी काहीच नव्हे". ही नवी सृष्टी कोणाकरिता करावी लागली? ज्यांना विद्वानांची संस्कृत वाणी समजत नाही किंवा ज्यांना वेदाधिकार नाही अशा सामान्य प्राकृत जनांकरिता.

अकराव्या विश्वरूपदर्शन अध्यायात ते म्हणतात :

"तीरें संस्कृताची गहनें । तोडोनि मऱ्हाठीया शब्दसोपानें ।
रचिली धर्मनिधानें । श्री निवृत्तिदेवें ॥"
"म्हणोनी भलतेणे एथ सद्भावे नाहावे । प्रयागमाधव विश्वरूप पाहावे ।
येतुलेनि संसाराशी द्यावे । तीळोदक ॥" (९, १०)

मूळ संस्कृत ग्रंथ आणि त्यावर मराठी 'भावार्थदीपिका' ही टीका असल्यामुळे संस्कृत गीतेला अधिक महत्त्व आहे हा विचारही ज्ञानदेवांना अमान्य आहे. संस्कृत आणि मराठी या दोन्ही भाषा ज्ञानेश्वरीच्या संदर्भात उच्चनीच भाव ठेवत नाहीत, असेच म्हणावयाचे आहे. 'विभूतिविस्तरयोग' या दहाव्या अध्यायात ज्ञानदेव म्हणतात :

"मूळ ग्रंथीचिया संस्कृता। वरी मऱ्हाटी नीट पढता।
अभिप्राय मानलिया उचिता। कवणभूमी हे न चोजवे ॥"
"जैसे अंगाचेनि सुंदरपणे। लेणियासी अंगचि होय लेणे।
तेथ अलंकरिले कवण कवणे। निर्वचेना ॥"
"तैसीं देशी आणि संस्कृत वाणी। एका भावार्थाच्या सुखासनी।
शोभती, आयणी। चोखट आईका ॥"
"तैसें देशीयेचे लावण्य। हिरोनी रसां आणिलें तारुण्य।
मग रचिलें अगण्य। गीतातत्त्व ॥" (४३ ते ४५, ४७).

देशी मराठी आणि संस्कृत वाणी या दोघांचा भावार्थ एकच. भावार्थरूप सुखासनावर त्या दोन्ही सारख्याच शोभून दिसतात. कोण कोणाचा आधार हे नीट कळावयाचेच नाही. किंबहुना देशी मराठी ही नागर संस्कृतीची भाषा आहे, तिच्यातले लावण्य संस्कृतला नाही. त्या लावण्यामुळे शांतरसासह सर्व नवरस या मराठी साहित्यात तरुण बनले आहेत. अनंत गीतातत्त्व त्यामुळे वैभवशाली दिसते. त्यामुळे मराठीमध्ये प्रकट झालेल्या गीतातत्त्वाचे माधुर्य अमृतालाही मागे टाकते.

"अमृतातेंही चुकी ठेवी। गोडसपणे ॥" (अ. १३–११५८).

या आत्मविश्वासाच्या पाठीमागे सत्याचा साक्षात्कार घेणारी प्रज्ञा आहे. सोळाव्या अध्यायात ते म्हणतात :

"माझिया सत्यवादाचें तप। वाचा केले बहुत कल्प।
तया फळाचे हें महाद्वीप। पातली प्रभु ॥" (३२)

जन्मोजन्मी अनेक कल्प सत्यभाषणाचे तप माझ्या वाणीने आचरले म्हणूनच त्या तपाचे फळ म्हणजे ही माझी वाणी या गीतातत्त्वज्ञानाच्या महाद्वीपाला जाऊन पोचली.

'ज्ञानेश्वरी'त मुख्यतः काव्य आहे, तत्त्वज्ञान हे दुय्यम बनले आहे, असा एक विचार काही साहित्यसमीक्षक मांडतात. त्यांचे म्हणणे असे की, काव्याची भाषा व शैली ही भावनात्मक असते; उलट तत्त्वज्ञानाची भाषा व शैली ही विचारप्रधान असते. काव्यात तात्त्विक उपपत्तीला अनुषंगाने महत्त्व येते, तत्त्वज्ञानामध्ये तात्त्विक उपपत्ती हा शैलीचा गाभा असतो. ज्ञानेश्वरीपूर्वी जे आचार्यांचे आणि पंडितांचे भाष्यग्रंथ किंवा टीकाग्रंथ झाले, ते सर्व साधक-बाधक तर्कयुक्तींनी भरलेले आहेत, तसे ज्ञानेश्वरीचे नाही; म्हणून ज्ञानेश्वरी हा तत्त्वज्ञानाचा ग्रंथ म्हणण्यापेक्षा तत्त्वज्ञानाच्या पार्श्वभूमीवर विस्तारलेले ते काव्य आहे. परंतु ही काव्य आणि तत्त्वज्ञान यांच्यामध्ये भेद दाखविणारी

अनुक्रमणिका

विचारसरणी कशा प्रकारचे तत्त्वज्ञान सांगितले आहे, यावर अवलंबून आहे. 'भगवद्‌गीता' व 'ज्ञानेश्वरी' ही आत्मविद्या आहे; त्यात आत्मसाक्षात्काराचे तत्त्वज्ञान सांगितले आहे. आत्मानुभवाकडे नेणारे हे साहित्य आहे. साक्षात्कार किंवा अनुभव हे उच्च काव्याचे प्रयोजन असते. भारतीय काव्यशास्त्राप्रमाणे 'रसात्मक काव्य' हेच उत्तम काव्य होय आणि भारतीय साहित्यशास्त्राप्रमाणे रसानुभूती हा अलौकिक साक्षात्कार असतो. शब्दशैलीच्याद्वारे अंतःकरणात साठलेले इंद्रियांचेच अनुभव व भावना जागृत करून इंद्रियांवाचूनच काव्यात्मक अनुभव किंवा साक्षात्काररूप प्रत्यय उत्पन्न करणे हे कविप्रतिभेचे कार्य असते. ही काव्यशैलीची साक्षात्कारिता विशेषतः आत्मविद्येच्या संदर्भात अधिक समर्पक ठरते. कारण, शंकराचार्यांच्या ज्ञानमीमांसेप्रमाणे उपनिषदांच्या वाक्यांपासून केवळ शाब्दबोध होत नाही; तर अंतरंग शुद्ध झालेल्या अधिकारी व्यक्तीला 'दशमस्त्वमसि' पद्धतीने महावाक्यापासून स्वयंप्रकाश, स्वतःसिद्ध आत्म्याचाच साक्षात्कार होतो. आत्मा हे अंतिम तत्त्व तर्कगम्य नसून साक्षात् अनुभवगम्य आहे, असा उपनिषदांचा आणि भगवतगीतेचा सिद्धान्त आहे. या आत्मानुभवामध्ये परमशांतीचा प्रत्यय येतो. या संदर्भातील ज्ञानदेवांची साहित्यिक उपपत्ती अशी :

"वाचे बरवें कवित्व । कवित्वीं बरवें रसिकत्व ।
रसिकत्वीं परतत्त्व- । स्पर्शु जैसा ॥" (अ. १८-४७)

साहित्यात काव्य, काव्यात रसात्मक शैली आणि रसात्मक शैलीत परतत्त्वाचा साक्षात्कार करून देणारी शैली श्रेष्ठ होय; हा परतत्त्वस्पर्श म्हणजे परतत्त्वाचा साक्षात्कार होय. हा साक्षात्कार हाच शांतरसात्मक अनुभव होय. हा शांतरसात्मक अनुभव म्हणजेच समाधी होय. म्हणून ज्ञानदेवांनी ज्ञानेश्वरीला गुरुपरंपरेने वारसा म्हणून प्राप्त झालेले 'समाधिधन' (अ. १८-१७६३) म्हणून गौरविले आहे. अलीकडे काव्यानुभव म्हणजेच सविकल्प समाधी होय, असा सिद्धांत साहित्यसम्राट न. चिं. केळकर यांनी मांडला; त्याचे मूळ ज्ञानेश्वरीत येथे सापडते. ज्ञानदेव म्हणतात :

"तैसा प्रबंध हा श्रवणीं । लागतखेवों समाधी आणि ।
ऐकिलिया ही वाखाणी । काय व्यसन न लवी ॥" (अ. १८-४४).

हा ज्ञानेश्वरी प्रबंध ऐकताक्षणीं समाधी आणतो; कारण आबालसुबोध अशा या ओव्या आहेत; त्यातील अक्षरांत ब्रह्मरसाचा सुस्वाद आहे. याचे पठन करीत असता पांडित्यालाही शोभा येते. अंतरंग जर शुद्ध असेल, तर स्वानंदभोग मिळतो. श्रवणाच्या द्वारे सर्व इंद्रिये या स्वानंदसाक्षात्काराचा अनुभव

घेतात. ज्ञानदेव म्हणतात की, चक्षुरादी सर्व इंद्रियेच कर्णेन्द्रियात येऊन शांतरसरूप आस्वादात रमतात. संसारदुःखाने जो आर्त आहे, त्या आर्ताच्या करुणेने गीतार्थाचे ग्रथन करण्याच्या मिषाने, शांतरसाचा वर्षाव करणारा हा ग्रंथ निर्माण झाला आहे (अ. १८–१७६१).

पूर्वी भारतीय साहित्यशास्त्रात सर्व नवरसामध्ये शृङ्गाररसाला प्राधान्य दिले होते; त्याला अपवाद म्हणजे काश्मीरी शैव संप्रदाय होय. काश्मीरी शैव संप्रदायाचे श्रेष्ठ आचार्य अभिनवगुप्त यांनी शांतरसाला नवरसांमध्ये मूलभूत व श्रेष्ठ रस म्हणून मान्यता दिली; परंतु काश्मीरी शैव संप्रदायाने संभोगशृङ्गाराला शांतरसापासून दूर ठेवले नाही; त्याला शांतरसामध्येच स्थान दिले. ज्ञानदेवांनी मात्र शृङ्गाररसाला वेगळे काढून दुय्यम स्थान दिले. काश्मीरी शैव संप्रदायात शांतरसात्मक ब्रह्मसाक्षात्काराकडे नेणाऱ्या पूजा पद्धतीत संभोगविषय असलेल्या मानवसुंदरीला पूजेचे एक अंग म्हणून स्थान दिले होते. काश्मीरी शैव संप्रदायाची एक शाखा अभिनवगुप्तानंतर १२ व्या १३ व्या शतकात शिवानंदादी आचार्यांनी दक्षिणेत द्रविड देशांत स्थापना केली. या शिवानंदाच्या परंपरेत महेश्वरानंद म्हणून मोठा संस्कृत पंडित झाला. तो चौदाव्या शतकाच्या प्रारंभी झाला. तो स्वतःला गोरक्ष म्हणून निर्दिष्ट करतो. हा गोरक्ष म्हणजे ज्ञानेश्वरांच्या नाथसंप्रदायातील मत्स्येंद्रनाथांचा शिष्य गोरक्षनाथ नव्हे; कारण हा महेश्वरानंद ज्ञानेश्वरांच्या नंतर एका शतकानंतर झालेला आहे. याने ‘ महार्थमंजरी ’ नामक ग्रंथ महाराष्ट्री प्राकृतमध्ये तयार करून त्यावर ‘ परिमल ’ नावाची विस्तृत संस्कृत टीका लिहिलेली आहे. या ग्रंथात ज्ञानेश्वरांचे चिद्‌विलासविषयक तत्त्वज्ञान असले, तरी त्यातील उपासनापद्धती वाममार्गी आहे. या उपासनापद्धतीत मत्स्य, मांस, मद्य, मैथुन व मुद्रा या पंचमकारांचा किंवा निषिद्ध विषयसेवनाचा अन्तर्भाव केलेला आहे.

ज्ञानेश्वरी ही शांतरसास प्राधान्य देऊन लिहिलेली असली तरी तीत इतर सर्व रसही आलेले आहेत. ज्ञानेश्वरी शांतरसप्रधान असली, तरी ती शृङ्गारापेक्षाही अधिक सरस झालेली आहे, असे ते म्हणतातः–

“ नुसधीचि शांतिकथा । आणिजेल कीर वाक्पथा ।
जे शृङ्गाराच्या माथां । पाय ठेवी ॥ ” (अ. १३–११५७)

शांताने शृङ्गाराला जिंकले आहे आणि ते जिंकण्याचे कार्य देशीच भाषेच्या, मराठीच्या नागरपणाने केले आहे (अ. १०–४२). ज्ञानदेवांनी जो भागवत धर्माचा पाया नवा रचला त्याचे शृङ्गाराला गौणत्व देणे हे एक महत्त्वाचे उद्दिष्ट आहे. भागवतधर्मात ज्ञानेश्वरांच्या वेळी आणि ज्ञानेश्वरांच्या नंतर

गोपींशी व विशेषतः राधेशी भगवान श्रीकृष्णाच्या शृङ्गारविलासाला जे प्राधान्य आले, त्याला महाराष्ट्रातील ज्ञानदेवांच्या भागवतधर्माने पायबंद घातला. बाराव्या अध्यायाच्या प्रारंभी गुरुमाउलीची जी प्रार्थना केली आहे, तीमध्ये विषयरूपी विषारी महासर्पाची मिठी सोड, तुझ्या कृपादृष्टीने निर्विष कर, असे म्हटले आहे. केवळ शांतरसाच्या साहित्यशैलीची मागणी केली नाही; तर असे म्हटले आहे की,

" नवरसीं भरवीं सागरु । करवीं उचित रत्नांचे आगरु ।
भावार्थाचे गिरिवरु । निपजवीं मायें ॥ "
" साहित्यसोनियाचिया खाणी । उघडवी देशियेचिया क्षोणी ।
विवेकवेलीची लावणी । हों देईं सैंघ ॥ "
" संवादफळविधानें । प्रमेयाचीं उद्यानें ।
लावीं म्हणें गहनें । निरंतर ॥ "
" पाखांडाचे दरकुटे । मोडीं वाग्वाद आव्हाटें ।
कुतर्कांची दुष्टें । सावजें फेडी ॥ " (११ ते १४).

असा हा मराठीमध्ये साहित्याचा उच्च आदर्श ज्ञानदेवांनी उभारला.

ज्ञानदेव हे ज्ञानेश्वरीत स्वतःची गुरुपरंपरा आदिनाथापासून आरंभ करून मत्स्येंद्रनाथ, गोरखनाथ, गहिनीनाथ आणि स्वतःचे वडील बंधू निवृत्तिनाथ अशी ग्रंथसमाप्तीच्या वेळी सांगतात. हा नाथ संप्रदाय योगमार्गी म्हणून प्रसिद्ध आहे, गोरक्षनाथांचे जे वाङ्मय सापडते त्यात पातंजलयोग वा हठयोगच प्राधान्याने प्रतिपादला आहे. म्हणून अनेकांच्या मते हा योग म्हणजे पातंजलसमाधियोग होय. या समाधियोगालाच ज्ञानदेवांनी सहाव्या अध्यायात पंथराज म्हटले आहे; परंतु ज्ञानदेवांना इष्ट असलेला हा पंथ नव्हे; त्यासंबंधी ज्ञानदेव बाराव्या भक्तियोगाच्या अध्यायात इशारा देतात की,

" वाचुनी योगाचेनि बळें । अधिक काही मिळे ।
ऐसे नाही आगळें । कष्टची तया ॥ " (५९)
" म्हणौनि योगाचिया वाटा । जे निगाले वा सुभटा ।
तयां दुखांचाचि वाटा । भागा आला ॥ " (६९)
" म्हणोनि येर ते पार्था । नेणतिची हे व्यथा ।
जे कां भक्तिपंथा । वोटंगले ॥ " (७५)

या भक्तियोगातच ज्ञानदेवांनी कर्मयोगही अंतर्भूत केला आहे. ज्ञानदेवांनी सर्व परमार्थमार्गाचा 'क्रमयोग' असा निर्देश केला आहे. कर्म, वैराग्य, ज्ञान व

भक्ती या क्रमयोगाच्या क्रमिक पायऱ्या आहेत. त्यात कर्मयोग ही ईश्वरभक्तीचीच एक बाजू आहे; कर्मयोगाने वैराग्य सिद्ध होते; वैराग्याने बोध किंवा साक्षात्कार सिद्ध होतो. व हा साक्षात्कार भक्तिरूपच असतो. कर्मयोगही त्या विश्वात्मक देवाचीच पूजा किंवा भक्ति होय. ते म्हणतात:

> "जेणें जग हे समस्त । आतबाहेरी पूर्ण भरीत ।
> जाले आहे दीपजात । तेजें जैसें ॥"
> "तया सर्वात्मका ईश्वरा । स्वकर्मकुसुमांची वीरा ।
> पूजा केली होय अपारा । तोषालागीं ॥"
> "म्हणोनि तिये पूजे । रिझलेनी आत्मराजें ।
> वैराग्यसिद्धी देइजे । पसाय तया ॥" (अ. १८–९१६ ते १८)

– भक्ती म्हणजे ज्ञानरूप भक्ती होय. शंकराचार्य भक्ती हे ज्ञानाचे साधन मानतात; आणि ज्ञाननिष्ठा ही अंतिम निष्ठा म्हणून सांगतात. ज्ञानदेव 'ज्ञान' हे भक्तीचेच अंतिम स्वरूप समजतात. परमेश्वराच्या सहजस्थितीमध्ये प्रेमाने एकरूप होऊन जाणे, हीच भक्ती होय.

> "एऱ्हवी तिजी ना चौथी । पहिली ना सरती ।
> पैं माझीये सहजस्थिती । भक्तिनाम ॥" (अ. १८–१११३)
> "या ज्ञानभक्ती सहज । भक्त एकवटला मज ।
> तो मीचि केवळ हें तुज । श्रुतही आहे ॥" (अ. १८–११३०)
> "ते हे कल्पादीं भक्ती मियां । भागवतमिषें ब्रह्मया ।
> उत्तम म्हणोनि धनंजया । उपदेशिली ॥"
> ज्ञानी इयेते स्वसंवित्ति । शैव म्हणती शक्ति ।
> आम्ही परमभक्ति । आपुली म्हणो ॥" (अ. १८–११३२,३३)

– ही परमभक्ती म्हणजे परब्रह्माशी ऐक्य अनुभवणे होय. हा ऐक्याचा अनुभव क्रमाक्रमाने विकसित होतो. ही ब्रह्मभावनेची क्रमपद्धती ज्ञानदेवांनी 'क्रमयोग' (अ. १८–१२२०) या शब्दाने व्यक्त केली आहे.

> "इये ब्रह्मी ऐक्यपणे । ब्रह्मची होऊनी असणे ।
> तें क्रमेची करूनी तेणे । पाविजे पैं ॥" (अ. १८–१००६)

'क्रमयोग' ही काश्मीरी शैवतत्त्वज्ञानातील पारिभाषिक संज्ञा आहे. ज्ञानदेवांनी काश्मीरी शैव परिभाषा स्वतःच्या स्वतः निश्चित केलेल्या परमार्थमार्गाचे विवरण करण्याकरिता त्यातला गर्भितार्थ स्वीकारून वापरली आहे. त्यातील इतर पसारा टाकून दिला. हा 'क्रमयोग' ज्ञानदेवांनी अठराव्या



अध्यायात गीतेच्या ५० व्या श्लोकापासून ६६ व्या श्लोकापर्यंतच्या ओव्यांमध्ये स्पष्ट करून सांगितला आहे. प्रारंभीची ओवी अशी :

" तो जेणे क्रमे ब्रह्म । होणे करी गा सुगम ।
तया क्रमाचे आता वर्म । आइक सांगों ॥ " (अ. १८–१०१०)

येथे क्रम म्हणजे ब्रह्मप्राप्तीचा क्रम होय. कर्म, ज्ञान आणि भक्ती या तिन्ही निष्ठा या क्रमयोगात एकरूप होतात. क्रमयोग म्हणजे गुरूने दाखविलेली वाट होय. यात कर्मसंन्यास आहे; परंतु तो शंकराचार्यांचा साधनरूप कर्मसंन्यास किंवा संन्यासाश्रम नव्हे. केवळ निर्गुण परब्रह्मच अनुभवात उरते; त्यामुळे त्याची छाया जी त्रिगुणात्मक प्रकृती तिचा नाश होतो व प्रकृतीच कर्माचे कारण असल्यामुळे तिच्या नाशामुळे कर्म उरत नाही, असा कर्मसंन्यासाचा अर्थ होय. दृश्य लोपते व केवळ आत्मरूप द्रष्टाच शिल्लक राहतो; या स्थितीत जे कर्म घडते ते द्रष्टयाच्या स्वरूपाहून वेगळे नसते.

ज्ञाननिष्ठेचाच भक्ती हा उल्हास असतो. या संबंधी थोडक्यात विवरण ज्ञानदेवांनी असे केले आहे :

" स्वकर्माच्या चोखौळीं । मज पूजा करूनी भली ।
तेणे प्रसादे आकळी । ज्ञाननिष्ठेतें ॥ "
" ते ज्ञाननिष्ठा जेथ हात वसे । तेथ भक्ती माझी उल्लासे ।
तियां मजसीं समरसें । सुखिया होय ॥ " (अ. १८–४७,४८)

ज्ञानदेवांच्या मते अंतिम निष्ठा ज्ञानरूप भक्ती आहे. हा शंकराचार्यांच्यापेक्षा ज्ञानदेवांचा वेगळा सिद्धांत आहे, असे म्हणता येते.

ज्ञानदेव हे शंकराचार्यांचा मायावाद मान्य करतात की नाही याबद्दल विद्वानांमध्ये फार मोठा मतभेद झालेला दिसतो. विशेषतः ज्या विद्वानांच्या मते, ज्ञानदेव मायावाद मान्य करीत नाहीत त्यांचा मुख्य आधारग्रंथ ज्ञानदेवांचा ' अनुभवामृत ' हा होय. अनुभवामृतामध्ये अविद्येच्या सिद्धांताचे सविस्तर खंडन केलेले आहे; परंतु त्यातही काही ठिकाणी ' रज्जूवरील सर्पाभास ' इत्यादी मायावादातील दृष्टान्त देऊन दृश्य विश्व हा भ्रम आहे, असा विचार ज्ञानदेवांनी मांडलेला दिसतो. ज्ञानदेव हे शंकराचार्यांप्रमाणे मायावादी आहेत ही गोष्ट कै. डॉ. शं. दा. पेंडसे यांनी ज्ञानेश्वरी व अनुभवामृत यांतील अनेक आधार घेऊन सिद्ध केली आहे. माया व अविद्या यांचे वरील दोन्ही ग्रंथात शंकराचार्यांप्रमाणेच ज्ञानदेवांनी वर्णन केले आहे, ही गोष्ट अनेक आधार देऊन कै. पेंडसे यांनी सिद्ध केली आहे; परंतु त्याच्या उलट त्याबरोबरच दृश्य

विश्व हे आत्मचैतन्याचेच खरेखुरे स्वरूप आहे, जग हे ब्रह्मरूप वस्तूचीच प्रभा आहे, असाही विचार ज्ञानदेवांनी ज्ञानेश्वरी व अनुभवामृत या दोन्ही ग्रंथांमध्ये पुन:पुन: मांडला आहे. असे प्रतिपादन शंकराचार्यांच्या ग्रंथात कोठेही आढळत नाही, ही गोष्ट विसरून चालणार नाही. विश्व ही आत्म्याची लीला, चैतन्याचा विलासच आहे, असा चिद्‌विलासवाद ज्ञानदेव या दोन्ही ग्रंथात मांडतात. मायेने व मायाकारित दृश्य विश्वाने परमात्मा आच्छादित झालेला आहे, असे शंकराचार्य म्हणतात तर उलट ज्ञानदेव म्हणतात की, दृश्य विश्वाने आत्मतत्त्व झाकलेले नसून ते प्रकट झाले आहे. सोन्याच्या अलंकारांनी सोने झाकले जात नाही; रत्नाच्या तेजाने रत्नच अधिक शोभून दिसते; अवयवाच्या योगाने अवयवी आच्छादिला जात नाही; पाण्यात उठलेल्या तरंगांनी पाण्याचे स्वरूप अस्पष्ट होत नाही; तसा दृश्य विश्वाने आत्मा अस्पष्ट होत नाही. अशा तऱ्हेचे वर्णन ज्ञानदेव वारंवार करतात. अशा तऱ्हेची परस्परविरोधी विधाने शांकरभाष्यात कुठेही आढळत नाहीत; ज्ञानदेवांच्या ग्रंथात आढळतात. ही गोष्ट ध्यानात घेतली म्हणजे या विरोधी विधानांची व्यवस्था कशी लावायची असा प्रश्न उपस्थित होतो.

या विरोधाची व्यवस्था अशी लागू शकते; ईश्वराचा साक्षात्कार होण्यापूर्वी ईश्वरविषयक अज्ञान असेपर्यंत जीवात्म्याची संसारदशा कायम राहते. या बद्धावस्थेतून बाहेर पडण्याचा साधकाचा किंवा मुमुक्षूचा जेव्हा प्रयत्न होत असतो, त्याला सहायभूत म्हणून शांकरमायावाद ही एक तार्किक विचारपद्धती ज्ञानदेवांनी स्वीकारली आहे; परंतु श्रवण-मनन-निदिध्यासनांनी आत्मनिष्ठा दृढ होईपर्यंत जड दृश्य विश्व हे केवळ मायिक आहे, अशा तऱ्हेची भावना दृढ केल्याने साक्षात्काराची तयारी होते. साक्षात्कारानंतर विश्व हे परमेश्वराचेच स्वरूप आहे, असा अनुभव येऊ लागतो; विश्वात्मक देव दिसू लागतो. चिद्‌विलास हा साक्षात्कारानंतरचा अनुभव आहे. मायावाद ही एक साक्षात्कार होईपर्यंतची मुमुक्षूची तार्किक विचारसरणी आहे. मायावाद ही एक तार्किक उपपत्ती आहे, तो अनुभव नव्हे. ही उपपत्ती मुमुक्षूला साधन म्हणून उपयोगी पडते. अशा रीतीने ज्ञानदेवांनी मांडलेला मायावाद आणि चिद्‌विलासवाद यांचा समन्वय करता येतो. मायावाद मुमुक्षु-अवस्थेपर्यंतचा विचार होय; आणि चिद्‌विलास हा मोक्षदशेतला प्रत्यय होय, अशी विरोधी विधानांची व्यवस्था मानता येते.

◆ ◆ ◆

डॉ. रामचंद्र चिंतामण ढेरे

अंबुवाची

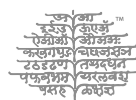
स्त्री आणि पृथ्वी

नाना रूप-रंगांनी आणि रस-गंधांनी रसरसलेल्या वनस्पतींचा गर्भ वाहणारी पृथ्वी आणि नाना विकार-विचारांनी अन् संकल्प-विकल्पांनी भारलेल्या मानवमात्राचा गर्भ वाहणारी स्त्री यांच्यात आदिम काळापासून समधर्मित्व आणि एकरूपत्व कल्पिलेले दिसते. स्त्रीच्या सुफलनाची प्रक्रिया पृथ्वीच्या सुफलनप्रक्रियेच्या परिभाषेत वर्णिली जाते, तर पृथ्वीच्या सुफलनाची प्रक्रिया वर्णिताना तिच्यावर स्त्रीचे देहधर्म आरोपिले जातात; किंबहुना पृथ्वीची मूर्ती ही स्त्रीरूपात घडवून तिची उपासना केली जाते.

रजोदर्शन, पुष्पितावस्था, फलशोभन, ऋतू, इत्यादी स्त्रीच्या सुफलन-प्रक्रियेतील संज्ञा या पृथ्वीच्या सुफलनप्रक्रियेतील संज्ञा आहेत, हे मुद्दाम स्पष्ट करून सांगण्याची आवश्यकता नाही. याउलट स्त्रीचे देहधर्म पृथ्वीच्या सर्जन-शीलतेशी निगडित करण्याची वृत्तीही जगातील सर्व मानवसमूहांत आदिम काळापासून आढळते. ज्याप्रमाणे स्त्री ऋतुस्नात झाल्यावाचून, रजस्वलावस्था अनुभवल्यावाचून सुफलनक्षम होऊ शकत नाही, त्याचप्रमाणे नवसृष्टीचा गर्भ वाहण्यापूर्वी स्त्रीप्रमाणेच पृथ्वीही रजस्वला होत असते, अशी धारणा अगदी आजपर्यंत टिकून असलेली दिसते.

'अंबुवाची' हा पृथ्वीच्या रजस्वलावस्थेशी संबद्ध असा एक व्रतोत्सव आहे. 'अंबुवाची' म्हणजे रजोदर्शन. "In Sanskrit *Ambu* is water and *bachi* may mean to express or to blossom," असे या संज्ञेचे स्पष्टीकरण श्री. जोगेश दास या आसामी अभ्यासकांनी दिले आहे.[1] या संज्ञेतील 'अंबु' हे पूर्वपद जलवाचक आहे. जल हे सर्जनप्रक्रियेत स्त्रीतत्त्वाचे प्रतीक मानले जाते. हे 'अग्निसोमात्मकं जगत्' सोमाच्या म्हणजे

अनुक्रमणिका





जलाच्या गर्भातून प्रसवलेले आहे. या सर्जनक्षम जळालाच (procreative Waters) येथे 'अंबु' म्हणून निर्दिष्ट केले आहे. जळाची सर्जनक्षमता प्रकट होते, ती अवस्था–रजस्वलावस्था–'अंबुवाची' या संज्ञेने व्यक्त केली गेली आहे.

कृषिजीवनातील उत्सव

अन्नांचा गर्भ वाहण्याची क्षमता पृथ्वीला 'अंबुवाची'नंतरच प्राप्त होत असल्यामुळे, 'अंबुवाची'चे महत्त्व कृषिजीवनात विशेषत्वाने आढळते. केवळ कृषिविषयक लोकधारणांतच नव्हे, तर कृषिशास्त्रीय ग्रंथांतही 'अंबुवाची'-विषयक संकेतांना स्थान लाभलेले आढळते[२]:

द्यौः पुमान् धरणी नारी बीजमम्भो दिवश्च्युतम् ।
द्यु-धात्री-बीज-संयोगाद् धान्यादीनां तु सम्भवः ॥
अन्नं हि जगदाधारं सर्वमन्ने प्रतिष्ठितम् ।
मूलमापो हि अन्नस्य तस्मादापो हि जीवनम् ॥

[द्यौ हा पुरुष आहे, धरणी ही नारी आहे आणि द्यौपासून क्षरलेले पर्जन्यजळ हे बीज आहे. द्यौ, धरणी आणि बीज यांच्या संयोगातूनच धान्यादी वनस्पतींचा संभव होतो. अन्न हेच जगाचा आधार आहे; अन्नामुळेच हे सर्व जीवविश्व टिकून आहे आणि जळ हेच अन्नाचे मूळ असल्यामुळे जळाला 'जीवन' ही संज्ञा लाभली आहे.]

कृषिशास्त्रीय ग्रंथांचा उपक्रम सामान्यतः याच शब्दांत केला जातो. 'वृष्टिमूला कृषिः सर्वा वृष्टिमूलं च जीवनम्'[३] ही जाणीव भारतीय कृषिशास्त्रीय ग्रंथांत सतत राखली गेली आहे आणि त्याचमुळे वृष्टिविषयक ज्ञान आणि विधिविधान यांना त्यांत अनन्यसाधारण महत्त्व लाभले आहे. म्हणूनच वर्षेच्या प्रारंभकाळात अंतरीं ओलावलेल्या धरणीचे रूप रजस्वलावस्थेच्या धारणेने स्वीकारले जाणे स्वाभाविक आहे. मृगाच्या धारांत चिंब झालेली धरणी आर्द्रेच्या प्रारंभकाळात अंतरीं पुरेशी 'आर्द्र' होते आणि त्यानंतरच ती नवसर्जनाचा गर्भ वाहू शकते. धरणीची ही गर्भधारणक्षम 'आर्द्रता'च 'अंबुवाची' या संज्ञेने अभिव्यक्त झाली आहे. 'कृषिपराशरा'मध्ये (रचनाकाल : सुमारे इ० स० चे सहावे ते आठवे शतक) पृथ्वीच्या रजस्वलावस्थेचा काळ आणि त्या काळातील वर्ज्य क्रिया यांचा निर्देश पुढीलप्रमाणे आढळतो[४]:

ज्येष्ठान्ते त्रिदिनं सार्धमाषाढादौ तथैव च ।
वपनं सर्वसस्यानां फलार्थी कृषकस्त्यजेत् ॥ १७४ ॥

अनुक्रमणिका

वृषान्ते मिथुनादौ च त्रीण्यहानि रजस्वला ।
बीजं न वापयेत् तत्र जनः पापाद् विनश्यति ॥ १७५ ॥

तथा च–

मृगशिरसि निवृत्ते रौद्रपादेऽम्बुवाची ।
भवति ऋतुमती क्ष्मा वर्जयेत् त्रीण्यहानि ॥
यदि वपति कृषाणः क्षेत्रमासाद्य बीजम् ।
न भवति फलभागी दारुणश्चात्र कालः ॥ १७६ ॥

[ज्या कृषकाला पीक येण्याची अपेक्षा असेल, त्याने ज्येष्ठाची अखेर आणि आषाढाचा आरंभ या काळातील साडेतीन दिवस कोणतेही धान्य पेरण्याची क्रिया वर्ज्य मानावी. कारण, या काळात पृथ्वी रजस्वला असते, म्हणून तिच्या ठायी बीजवपन करू नये. हा निषेध मोडणारा माणूस पापाचरण घडल्याने नाश पावतो. मृगाची अखेर आणि आर्द्रेचा प्रारंभ या काळातील तीन दिवस पृथ्वी रजस्वला होते. या अवस्थेला 'अंबुवाची' म्हणतात. बीजवपनासाठी हे तीन दिवस वर्ज्य मानावेत. जर कृषक या काळात क्षेत्रात जाऊन बीजवपन करील, तर त्याला पीक लाभणार नाही. म्हणून हा बीजवपनाचा निषेध या काळात मोठ्या काळजीने पाळायचा असतो.]

स्त्री आणि पृथ्वी यांच्या समावस्थेची धारणा दृष्टीपुढे ठेवली, म्हणजे हा 'अंबुवाची' काळातील बीजवपननिषेध समजू शकतो. ज्याप्रमाणे रजस्वलावस्थेत पुरुषाला स्त्रीसंबंध निषिद्ध आहे, त्याचप्रमाणे 'अंबुवाची' काळात पृथ्वीशी लांगलाचा (नांगराचा) आणि त्यामागोमाग अपेक्षित असलेल्या बीजवपनाचा संबंध वर्ज्य मानलेला आहे.

कामाख्या पीठातील 'अंबुवाची' उत्सव

कामरूपातील कामाख्या पीठ हे भारतातील प्रख्यात शक्तिपीठांपैकी एक आहे. येथे सतीची योनी गळून पडली, अशी या पीठाच्या निर्मितीची कथा आहे. म्हणजे येथील देवी योनिरूपा आहे. ज्या अर्थी भूमीच्या रजोदर्शनाचा हा 'अंबुवाची' उत्सव या पीठात सर्वाधिक श्रद्धेने आणि उत्साहाने साजरा होतो, त्या अर्थी ही योनिरूपा कामाख्या देवी म्हणजे भूदेवीच होय. मृगशीर्ष नक्षत्राचा चतुर्थ चरण आणि आर्द्रा नक्षत्राचा प्रथम चरण या तुफान वृष्टीच्या काळात कामाख्या रजस्वला आहे, असे मानले जाते. सामान्यतः प्रतिवर्षी आषाढ शुक्ल ६ अथवा ७ पासून १० अथवा ११ पर्यंत अंबुवाचीचा काळ (सुमारे ८४ तास) येतो. तीन दिवसपर्यंत रजस्वला कामाख्येचे दर्शन घ्यायला बंदी

असल्यामुळे मंदिराची दारे पूर्णपणे बंद ठेवतात. चौथ्या दिवशी दारे उघडतात आणि देवीचे स्नान-पूजादी उपचार पार पडल्यानंतर यात्रिकांना देवीच्या दर्शनाची अनुज्ञा मिळते. या वेळी सर्व यात्रिकांना रक्तवस्त्राचा तुकडा प्रसाद म्हणून मिळतो. हे रक्तवस्त्र देवीचे रजोरंजित वस्त्र असल्याचे मानले जाते. हा वस्त्रप्रसाद प्राप्त झाल्याने अभीष्ट फलाचा लाभ होतो, अशी भाविकांची दृढ श्रद्धा आहे.[५] 'कुब्जिकातंत्रां'त (सप्तम पटल) या वस्त्राचे महिमान असे गाइलेले आहे[६]–

कामाख्यावस्त्रमादाय जप–पूजां समाचरेत् ।
पूर्णकामो लभेद् देवीं सत्यं सत्यं न संशयः ॥

[कामाख्येचे वस्त्र आणून त्याची जपपूर्वक पूजा जो करतो, त्याची सर्व मनोकामना पूर्ण होऊन, त्याला देवी प्राप्त होते, यात मुळीच संशय नाही.]

कामाख्या पीठातील अंबुवाची उत्सवात हजारो यात्रिकांची झुंबड उडते. नाना प्रकारची दुकाने थाटली जातात. वाद्यांच्या ध्वनीने सारे वातावरण भारले जाते. बंगाल आणि बिहार या भागांतील आंब्यांची आवक प्रचंड प्रमाणात होते. फुलांच्या हारांचे भारच्या भार सिद्ध होतात. तरुण कुमारिका भाविकांकडे जोगवा मागत हिंडत राहतात. यात्रिकांत वंगीयांचा भरणा मोठा असतो.

कामरूप जिल्ह्यात 'अंबुवाची' उत्सव हा 'अमती' या नावाने ओळखला जातो, तर पूर्वेकडील जिल्ह्यांमध्ये त्याला लोक 'सात' म्हणतात. श्री. जोगेश दास यांच्या मतानुसार 'अमती' हा 'अंबुवाची'चाच अपभ्रंश असून, अंबुवाचीचा प्रारंभ सामान्यतः आषाढ शुक्ल सप्तमीला सुरू होत असल्यामुळे त्याला 'सात' म्हणत असावे.[७] महाराष्ट्रात भाताच्या लावणीपूर्वी एक 'सात' याच नावाचा विधी आचरला जातो, तो 'शांत' (शांती) करण्याचा विधी होय, हे उघड आहे.[८] अंबुवाचीच्या काळात आसाममधील काही ठिकाणी एका मृत्तिकेच्या घटात धान्यबीजे आणि पाणी घालून ठेवतात आणि अंबुवाचीचा काळ संपताच तो बीजांकुरांनी भरलेला घट नदीच्या प्रवाहात सोडून देतात.[९]

सुविख्यात आसामी पंडित श्री. बाणीकांत काकती यांनी तर असेही म्हटले आहे की, कामाख्येच्या रजस्वलावस्थेचा हा वार्षिक सोहळा गाजत असला, तरी कामाख्या ही स्त्रीप्रमाणेच दर महिन्याला रजस्वला होते, अशी श्रद्धा आहे.[१०] कामाख्या पीठातील अंबुवाची उत्सव हा कामाख्या देवीच्या उपासनाक्रमाशी निगडित झालेला असला, तरी त्याचे मूळचे कृषिसंबद्ध स्वरूप आजही टिकून आहे, हे विशेष होय.

काश्मिरातील राज्ञीस्नापन

'राज्ञीस्नापन' या नावाचे एक व्रत काश्मीर प्रदेशात पाळले जाते. 'राज्ञीस्नापन' म्हणजे 'राणीचे न्हाण'. या व्रतातील राज्ञी म्हणजे सूर्यपत्नी पृथ्वी होय. महाराष्ट्र–मालव–गुजरातेत ती राणूबाई, रनूबाई, रांदलदेवी या नावांनी प्रसिद्ध आहे.[११] चैत्र कृष्ण पंचमीपासून अष्टमीपर्यंत चार दिवस या व्रताचा कालावधी असतो, असे 'कृत्यरत्नाकरा'त, ब्रह्मपुराणाचा आधार देऊन, म्हटले आहे.[१२] या व्रतकालातील पहिले तीन दिवस काश्मीर भूमी ही रजस्वला असते आणि चौथ्या दिवशी ती शुद्ध होते. असे मानतात. काश्मीरच्या सांस्कृतिक परंपरांचे विस्ताराने वर्णन करणाऱ्या 'नीलमतपुराणा'त राज्ञीस्नापन-व्रताचा काल फाल्गुन कृष्ण पंचमी ते अष्टमी असा देऊन, व्रताचा विस्तृत तपशील दिलेला आहे[१३]—

तस्यामेव तु पञ्चम्यां कश्मीरा तु रजस्वला ।
यस्माद् भवति कर्तव्या तस्याः पूजा ततो द्विज ॥ ५४९ ॥
रम्या शैलमयी कार्या कश्मीरा तां च पूजयेत् ।
अभ्यङ्गवस्त्रदानेन नैवेद्यं च निवेदयेत् ॥ ५५० ॥
पुष्पधूपाद्यलङ्कारं न दातव्यं दिनत्रयम् ।
नैवेद्ये गोरसं सर्वं वर्जनीयं द्विजोत्तम ॥ ५५१ ॥
स्त्रीभिस्तु पूजा कर्तव्या मानुषैर्न कथंचन ।
स्नाप्या स्त्रीभिर्भवेद् देवी कृष्णपक्षाष्टमीं तु ताम् ॥ ५५२ ॥
अनन्तरं द्विजैः स्नाप्या सर्वौषधियुतैर्घटैः ।
ततो गन्धैस्ततो बीजैस्ततो रत्नैस्ततः फलैः ॥ ५५३ ॥
स्नापयित्वा च तां देवीं गन्धैर्माल्यैश्च पूजयेत् ।
वस्त्रालङ्करणैश्चान्नैर्विशेषैर्गोरसोद्भवैः ॥ ५५४ ॥ ......
भोजनं प्रेषणीयं च तथा मित्रगृहे द्विज ।
तन्त्रीवाद्यं सुमधुरं श्रोतव्यं स्वाशितैः सुखम् ॥ ५५८ ॥
ततः प्रभृति कश्मीरा ऋतुस्नाता द्विजोत्तम ।
गर्भं गृह्णात्यतः कार्यं कृष्यारम्भं ततः परम् ॥ ५५९ ॥

[हे द्विज, फाल्गुन कृष्ण पंचमीपासून पृथ्वी–कश्मीरा भूमी–रजस्वला होते; म्हणून त्यानंतर तिची पूजा करणे आवश्यक आहे. कश्मीरा भूमीची शिलामूर्ती करून, तिची अभ्यंग-वस्त्रादींनी पूजा करून नैवेद्य समर्पण करावा. अर्थात् ही पूजा तीन दिवसांनंतर, फाल्गुन कृष्ण अष्टमीच्या दिवशी केवळ

स्त्रियांनीच करायची असते. पहिल्या तीन दिवसांत देवीला स्नान, पुष्प, धूप, अलंकार, नैवेद्य, गोरसदान, इत्यादी उपचार पूर्णपणे वर्ज्य मानले जातात. अष्टमीच्या दिवशी प्रथम सुवासिनी स्त्रियांनी देवीला स्नान घालून तिची पूजा करावी आणि नंतरच ब्राह्मणांनी सर्वौषधियुक्त घटांनी तिला स्नान घालून तिची गंध-माल्यादींनी, धान्य-फलादींनी, वस्त्रालंकारांनी, रत्नांनी पूजा करावी; तसेच तिला गोरसोद्भव अन्नविशेषांचा नैवेद्य समर्पण करावा. मग इष्टमित्रांच्या घरी भोजनाचे पदार्थ भेट म्हणून पाठवावे. भोजनोत्तर सुमधुर तंत्रीवाद्याचे श्रवण करावे. हे द्विज, अशा रीतीने ऋतुस्नात झालेली कश्मीरा भूमी यानंतर गर्भ धारण करते; म्हणून येथून पुढे कृषिकर्माचा आरंभ करावा.]

काश्मीरमधील या राज्ञीस्नापन व्रतात राज्ञी ही सूर्यपत्नी पृथ्वी असल्याची धारणा दृढतेने नांदत असल्यामुळे येथे द्यावा–पृथ्वीच्या आदिमिथुनाचा संकेत अगदी स्पष्ट स्वरूपात व्यक्त झालेला दिसतो.

केरळमधील 'त्रिप्पुरखट्टु' आणि 'उछारल'

ब्रिफॉल्टने आपल्या 'दि मदर्स' या ग्रंथाच्या 'निषेध' (Tabus)-विषयक प्रकरणात रजोविषयक निषेध-संकेतांचे विवरण करताना भारतातील रज-उत्सवांचा निर्देश केला आहे. ब्रिफॉल्ट लिहितो[१४] : "It is not unlikely that on her 'evil day' the goddess was thought to be actually menstruating. The notion that goddesses are subject to the infirmities of mortal women is common in India today. Thus in Bengal it is believed that at the first burst of rain: 'Mother Earth prepared herself for being fertilized by menstruating. During that time there is an entire cessation from all ploughing, sowing and other farm work' The menstruation of the Earth goddess is thus observed by Bengali as a sabbath. In Travancore there is an inportant ceremony known as 'trippukharattu' or purification ceremony, in connection with the menstruation of the goddess, which is believed to take place about eight or ten times a year, in which a cloth wrapped around the metal image of the goddess is

found to be discoloured with red spots and is subsequently in demand as a holy relic. Another menstruating goddess is found at Chunganur."

स्त्रीचे आणि पृथ्वीचे देहधर्म आणि तदनुषंगिक सर्जनप्रक्रिया समान असल्याच्या धारणेतून प्रचलित झालेला पूर्वभारतातील 'अंबुवाची' उत्सवच ब्रिफॉल्टच्या या उताऱ्यात निर्दिष्ट झालेला आहे; त्याचप्रमाणे दक्षिणेत केरळ प्रदेशातही त्याच स्वरूपाची धारणा प्रचलित असल्याचे त्याने म्हटले आहे. विशेषतः कामाख्या क्षेत्रात होणाऱ्या 'अंबुवाची' उत्सवात ज्याप्रमाणे देवीचे रजोरंजित वस्त्र पवित्र मानून प्रसादस्वरूपात श्रद्धेने स्वीकारले जाते, तसेच ते दक्षिणेत त्रावणकोर येथील 'त्रिप्पुखरट्टु' उत्सवातही प्रसाद म्हणून स्वीकारले जाते, ही ब्रिफॉल्टने दिलेली माहिती महत्त्वाची आहे.

श्री. पद्मनाभ मेनन यांनी आपल्या केरळच्या इतिहासावरील ग्रंथात 'उछारल' नामक उत्सवाची माहिती दिलेली आहे[१५]: केरळमध्ये भगवतीच्या रजोदर्शनाचा हा उत्सव शेतीचा हंगाम संपल्यावर मकरम् (जानेवारी–फेब्रुवारी) महिन्याच्या अखेरीस साजरा होतो. उत्सवाच्या पहिल्या दिवशीं सर्व धान्यागारांच्या दारांना काटे व केरसुणीचे फड लावून ती बंद करतात. मग तीन दिवस ती उघडत नाहीत; धान्य विकीत नाहीत; घर–आंगण–बागा यांची झाडझूड, सारवण वा शिंपण करीत नाहीत; शेतीच्या अवजारांना स्पर्शही करीत नाहीत. चौथ्या दिवशी भगवती शुद्ध झाल्यानंतरच धान्यागारे उघडतात आणि टोपलीभर पाने शेतात नेऊन खतात मिसळतात व शेताची भाजणी करतात. वल्लुवनाड तालुक्यातील चेरप्पाश्शेरी व शोरनूर इत्यादी भागांत हा उत्सव विशेष गाजतो.

रजोद्रव्य आणि सर्पदंश

जगातील अनेक मानवसमूहांत सर्पाचा आणि रजस्रावाचा संबंध कल्पिलेला आढळतो. रजःस्रावाशी जसा चंद्राचा संबंध कल्पिलेला आढळतो, त्याचप्रमाणे सर्प हा रजःस्रावाला कारणीभूत असल्याची समजूतही अनेक समाजांत दिसून येते. पॅपुअन लोकांच्या समजुतीनुसार स्त्रीच्या जननेंद्रियाला सर्पाने दंश केल्यामुळेच रजःस्राव होतो. या धारणेचे चित्रण त्यांच्या लाकडावरील कोरीव चित्रांत मोठ्या तपशिलाने केलेले आढळते. ब्रिफॉल्टने सर्प आणि रजःस्राव यांच्या संबंधाविषयीच्या अशा अनेक धारणा नोंदवून, या धारणांच्या उद्भवाविषयी म्हटले आहे की,[१६] "This notion has been thought to

अनुक्रमणिका

derive from the phallic shape of the animal, and that idea is undoubtedly present in those worldwide beliefs."

बंगालमधील 'अंबुवाची' उत्सवातील एका यात्वात्मक क्रियेत रजःस्राव आणि सर्प यांचा संबंध अगदी वेगळ्या स्वरूपात प्रतीत होतो. बंगालमधील लोक 'अंबुवाची'च्या काळात (आषाढ शुक्ल सप्तमी ते दशमी) दुधात आंबरस मिसळून, ते पेय पितात. हे पेय प्यायल्यामुळे वर्षभर सर्पदंशाचे भय उरत नाही, असा तेथील लोकांचा विश्वास आहे.[१७] 'अंबुवाची'चा काळ, आंबरस-मिश्रित दुधाचे पान आणि सर्पदंशाच्या भयातून वर्षभर मुक्तता-यांच्या संबंधाचे रहस्य काय, असा प्रश्न स्वाभाविकपणेच निर्माण होतो. या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्यासाठी सर्पाची- नागाची प्रतीकात्मकता समजावून घ्यायला हवी : नाग, सर्प हे पुरुषेंद्रियाचे, म्हणजेच पुरुषतत्त्वाचे प्रतीक आहे. ब्रिफॉल्टच्या उपरिनिर्दिष्ट विधानात सर्पविषयक हाच प्रतीकभाव प्रकट झालेला आहे. स्त्री रजस्वलावस्थेत असताना अथवा ती गर्भिणी असताना, तिच्याशी पुरुषाचा संबंध अत्यंत निषिद्ध मानला गेला आहे. गर्भिणी स्त्री आणि नाग यांची नुसती दृष्टादृष्ट झाली, तरी निषेधभंगाच्या अपराधामुळे नागाची दृष्टी जाते; आणि ती स्त्री प्रसूत झाल्यानंतर तिच्या न्हाणीतल्या पाण्याच्या स्पर्शाने त्याला पुनः दृष्टी प्राप्त होते, हा कल्पनाबंध भारतात सर्वत्र प्रचलित आहे.[१८] नाग -सर्प व पुरुष यांची एकरूपता आणि पृथ्वी व स्त्री यांची एकरूपता ध्यानी घेता स्त्रीरूप पृथ्वीच्या रजोद्रव्यात पुरुषरूप नागाचा अथवा सर्पाचा संपर्क टाळण्याचे सामर्थ्य आहे, ही यातुगर्भ धारणा दृढावणे अगदी स्वाभाविक ठरते. दुधात आंबरस मिसळून, ते रक्तवर्णी पेय पिण्याची कल्पना ही प्रतीकात्मक रजोद्रव्याचे पान करण्याचीच कल्पना आहे. आपल्या गर्भाधानाच्या विधीतील दह्याच्या पानाशी ही क्रिया तुळून पाहिल्यास आपणांस या कल्पनेतील यात्वात्मक श्रद्धेचे स्वरूप समजून येईल. ज्या रजोद्रव्याच्या संपर्काचा निषेध (स्वतः पुरुषरूप असल्यामुळे) सर्पाला अथवा नागाला कटाक्षाने पाळावा लागतो, त्या द्रव्याचे प्रतीकात्मक प्राशन केल्यावर आपणांसही त्याच्या दंशाचे भय उरणार नाही, अशी या क्रियेमागील मानसिक बैठक आहे.

ओरिसातील रज उत्सव

आसाम आणि बंगाल भागातील 'अंबुवाची' उत्सवाप्रमाणेच ओरिसा-मध्ये 'रज उत्सव' साजरा होतो.[१९] हा उत्सव ओरिसातील अत्यंत लोकप्रिय

उत्सवांपैकी एक उत्सव गणला जातो. येथे ज्येष्ठ महिन्याचा अखेरचा दिवस आणि आषाढ महिन्याचे पहिले दोन दिवस असा तीन दिवसांचा कालावधी पृथ्वीच्या रजस्वलावस्थेचा मानला जातो.

वृषान्ते मिथुनस्यादौ तद्द्वितीये दिनत्रयम् ।
रजस्वला स्यात् पृथिवी कृषिकर्म विगर्हितम् ॥

[वृष म्हणजे ज्येष्ठ मासाच्या अखेरच्या दिवशी, मिथुन म्हणजे आषाढ मासाच्या पहिल्या आणि दुसऱ्या दिवशी अशा तीन दिवसांत पृथ्वी रजस्वला असते; या काळात कृषिकर्म वर्ज्य मानलेले आहे.]

पृथ्वीच्या रजस्वलावस्थेच्या या तीन दिवसांपैकी पहिल्या दिवसाला 'पहलि रज', दुसऱ्या दिवसाला 'भुइं नअण' आणि तिसऱ्या दिवसाला 'ठाकुराणी गाधुआँ' अशी नावे आहेत. या तिन्ही दिवसांतील उत्सवाला 'रज उत्सव' अशी संज्ञा आहे. या तीन दिवसांत उत्कलवासी जन नांगर धरणे, पेरणी करणे, जमीन खोदणे, आणि कांडणे–कुटणे या क्रिया पूर्णतः वर्ज्य मानतात.

हलानां वाहनं चैव बीजानां वपनं तथा ।
तावदेव न कुर्वन्ति यावत् पृथ्वी रजस्वला ॥
पृथ्वी रजस्वला यावत् खननं छेदनं त्यजेत् ।

[जोवर पृथ्वी रजस्वला आहे, तोवर नांगर चालविणे आणि बीजवपन करणे या क्रिया करीत नाहीत. त्याचप्रमाणे या काळात खणणे आणि तोडणे या क्रियाही करू नयेत.]

या उत्सवाच्या काळात ओरिसात सार्वत्रिक सुटी असते. लोक उत्सव सुरू होण्यापूर्वीच त्याच्या तयारीला लागलेले असतात. लोकनर्तकांचे वृंद आपापला वाद्यसंच सिद्ध करीत असतो. 'पाला' नामक प्रख्यात उडिया लोकनृत्याने ओरिसातील गावन् गाव या काळात रुमझुमू लागते. मृदंग, करताल, तबला, पखवाज, बासरी आणि बिगुल या वाद्यांच्या ध्वनीने सारा उत्कल प्रदेश निनादित होतो. लोकनाट्येही सादर केली जातात. वर्षभरातील सारे दुःख-कष्ट विसरून उत्कलवासी जनता या उत्सवात रंगून जाते.

विशेषतः कुमारी आणि नववधू स्त्रिया 'पहलि रज' उजाडताच स्नान करून स्वच्छ वस्त्रे परिधान करतात आणि पायात चपला किंवा खडावा घालून गृहकृत्यांपासून दूर होतात. या तीन दिवसांत स्त्रियांनी अनवाणी पायांनी भूमीला स्पर्श करायचा नसतो. या स्त्रिया तीन दिवस उपास करतात; केवळ

फळे खाऊन राहतात; स्नान करीत नाहीत; आळी-आळीतील स्त्रिया एकत्र जमून बहुधा एकाच आसनावर बसून अथवा हिंदोळ्यावर झुलत राहून गाणी-गोष्टी म्हणत हा काळ व्यतीत करतात. एकदा पसरलेली आसने तीन दिवस-पर्यंत काढायची नसतात आणि झाडायचीही नसतात. आसनावरून उठून जायचे, तर पायांत पादत्राणे हवीत.

उत्सवकाळात नववधूंना त्यांच्या माहेराहून ' भार ' (भेटवस्तू) येतो. त्यात नवी साडी, सिंदूर आणि चुडा यांचा समावेश असतो. कुमारींनाही त्यांचे माता-पिता नव्या साड्या घेतात.

असा हा ' रज उत्सव ' ओरिसात सर्वाधिक प्रमाणात गाजणारा लोकोत्सव झालेला आहे.

तांत्रिकांचा ' रजोमहिमा '

सर्जनाशी संबद्ध असल्यामुळे लोकधर्मात अशी प्रतिष्ठा पावलेल्या रजोद्रव्याचा महिमा स्त्रीप्रधान तंत्र-संप्रदायांत अपरंपार वाढलेला दिसतो. वामाचारी तांत्रिकांना रजस्वलेच्या योनीची पूजा सर्वाधिक महत्त्वाची वाटते. ' भगमालिनी-रजस्वलास्तोत्रा 'त रजोयुक्त योनीच्या पूजेचे महिमान किती उत्कट श्रद्धेने गाइले आहे, ते पाहण्यासारखे आहे[२०]–

ऋतुवत्या भगं पश्यन् जपते यदि साधकः ।
केवलं गुप्तभावेन स तु विद्यानिधिर्भवेत् ॥ ७ ॥
रजस्वलामुखं दृष्ट्वा सर्वपापैः प्रमुच्यते ।
सम्भाषणं च कुरुते राजसूयाधिकं फलम् ॥ ९ ॥
तस्याः स्मरणमात्रेण लभेन्मुक्तिं चतुर्विधाम् ।
तस्या लोकनमात्रेण त्रैलोक्योच्चाटने क्षमः ॥ १० ॥
श्रद्धया पूजयेत् तस्या भगं च रजसान्वितम् ।
स्नानसन्ध्याविशुद्धात्मा न्यासध्यानपरायणः ॥ ११ ॥

[साधकाने जर ऋतुमती स्त्रीच्या योनीकडे दृष्टी लावून केवळ गुप्त-भावाने जप केला, तर तो विद्यानिधी होतो. रजस्वलेच्या मुखदर्शनाने साधक सर्व पापांपासून मुक्त होतो आणि तिच्याशी संभाषण केल्याने राजसूय यज्ञाच्या फलाहूनही अधिक फल लाभते. तिच्या केवळ स्मरणाने चतुर्विध मुक्तीचा लाभ होतो आणि तिचे अवलोकन केल्याने त्रैलोक्याचेही उच्चाटन करण्याचे सामर्थ्य प्राप्त होते. म्हणून साधकाने स्नान-संध्यादींनी शुद्ध बनून आणि न्यास-ध्यान-परायण होऊन रजस्वलेच्या रजोयुक्त योनीची पूजा करावी.]

तांत्रिकांनी गाइलेला हा विलक्षण स्वरूपाचा रजोमहिमा आपणांस शंकराचार्यांच्या 'त्रिपुरसुंदरीस्तोत्रा'तही प्रकटलेला दिसतो. आचार्यांनी–

'स्मरेत् त्रिपुरसुंदरीं रुधिरबिन्दुनीलाम्बराम्।'

– या स्वरूपात त्रिपुरसुंदरीचे स्मरण पुरस्कारिले आहे. रजस्रावाने जिचे वस्त्र नीललोहित झाले आहे, अशी त्रिपुरसुंदरी आचार्यांच्या स्मरणाचा विषय व्हावी, हे तथ्य प्रस्तुत संदर्भात चिंतनीय आहे. सर्व वामाचारी तांत्रिकांनी रजोमहिमान अशा विचित्र स्वरूपात गाइलेले असले, तरी त्यांना प्रिय असणाऱ्या देवी-भागवतात, त्यापूर्वीच्या श्रीसूक्तात आणि त्याहीपूर्वीच्या ऋग्वेदातील अस्य-वामीय सूक्तात रजाची महती अगदी निकोप दृष्टीने, सृष्टिरहस्याशी संवाद राखून, स्पष्ट शब्दांत वर्णिलेली आहे. वेदांपासून देवीभागवतापर्यंतच्या वाङमय-परंपरेत प्रातिनिधिक स्वरूपात प्रकटलेले हे रजोमहिमान पाहणे आवश्यक आहे.

पृथ्वीची 'रतिकला' मूर्ती

देवीभागवतात 'अंबुवाची' विषयक उल्लेख पृथिव्युपाख्यानात (स्कंध ९, अध्याय ९–१०) आलेले आहेत. वाराहकल्पामध्ये वराहाने हिरण्याक्षाला मारून पृथ्वीला रसातळातून बाहेर काढले आणि, जसे सरोवरात कमलपत्र ठेवावे, त्याप्रमाणे त्याने तिला जळात स्थापिले. त्यानंतर ब्रह्मदेवाने तिच्यावर मनोहर विश्व निर्माण केले. पृथ्वीचा रसातळातून उद्धार केल्यानंतर, आपला उद्धारक वराह याजकडे पाहून ती 'सकाम' झाली. तिची ती अवस्था पाहून, सूर्यकोटिसमप्रभ अशा वराहरूपी 'कामुक' हरीने तिची संपूर्ण 'रतिकला'–मूर्ती निर्माण केली आणि तिच्याशी एक दिव्यवर्षपर्यंत अहर्निश रतिक्रीडा केली –

दृष्ट्वा तदधिदेवीं च सकामां कामुको हरिः।
वराहरूपी भगवान् कोटिसूर्यसमप्रभः॥
कृत्वा रतिकलां सर्वां मूर्ति च सुमनोहराम्।
क्रीडां चकार रहसि दिव्यवर्षमहर्निशम्॥ (दे. भा. ९.९.२९-३०)

येथे उल्लेखिलेली पृथ्वीची 'रतिकला सर्वा मूर्ती' ही उघड उघड रत्युत्सुक अवस्थेत असलेली भूमीची केवळ योनिरूप मूर्ती (Nude squatting Earth-goddess) होय.[३१] पुराणकाराने भूदेवीची अशा स्वरूपाची मूर्ती ('लज्जागौरी'–मूर्ती) प्रत्यक्ष पूजाविषय झालेली पाहूनच, त्या मूर्तीच्या 'तसल्या' रूपाचे स्पष्टीकरण देण्यासाठीच ही भू–वराह–संभोगाची कथा रचलेली दिसते. वराहरूपी हरीने पृथ्वीच्या संपूर्ण रतिकला मूर्तीशी

दीर्घकाळ संभोग केल्यानंतर, रतिक्लान्तता शमल्यावर तृप्तपणाने ध्यान करून तिची पूजा केली आणि तो तिला प्रसन्नपणे म्हणाला—

सर्वाधारा भव शुभे सर्वैः सम्पूजिता सुखम्।
मुनिभिर्मनुभिर्देवैः सिद्धैश्च दानवादिभिः ॥
अम्बुवाचीत्यागदिने गृहारम्भे प्रवेशने।
वापीतडागारम्भे च गृहे च कृषिकर्मणि ॥
तव पूजां करिष्यन्ति मद्वरेण सुरादयः।
मूढा ये न करिष्यन्ति यास्यन्ति नरकं च ते ॥

(दे. भा. ९.९.३५–३७)

[हे शुभे, तू सर्वांचा आधार हो, मुनी, मनू, देव, सिद्ध, दानव या सर्वांकडून तू सुखाने पूजित हो. ' अंबुवाची ' चा काल संपल्यानंतरच्या दिवशी, गृहारंभी, गृहप्रवेशप्रसंगी वापी–तडाग खननारंभी, गृहकृत्यप्रसंगी आणि कृषिकर्मप्रसंगी, माझ्या वरामुळे देवादिक तुझी पूजा करतील. जे मूढ जन तुझी पूजा करणार नाहीत, ते नरकात जातील.]

वराहरूप हरीने भूमीला हे वरप्रदान केल्यानंतर प्रथम वराहाने, नंतर ब्रह्मदेवाने आणि मग अन्य सर्वांनी तिची पूजा करून कण्वशाखोक्त स्तोत्राने तिचे स्तवन केले. या स्तवनात पृथ्वीला ' सर्वसस्यालया, सर्वसस्याढ्या, सर्वसस्यदा, सर्वसस्यहरा आणि सर्वसस्यात्मिका ' ही धान्यसंबद्ध विशेषणे वापरली आहेत.

पुढील अध्यायात (९.१०) भूमिदानासंबंधी आणि भूमिविषयक विधिनिषेधासंबंधी चर्चा आहे. या चर्चेच्या ओघातच नारदाने भगवंताला असा प्रश्न विचारला आहे की –

अम्बुवाच्यां भूखनने वीर्यस्य त्याग एव च।
दीपादिस्थापनात्पापं श्रोतुमिच्छामि यत्नतः ॥ (दे. भा. ९.१०.२)

[भूमी रजस्वला असताना तिला खणल्यास, भूमीवर वीर्यत्याग केल्यास व दीपादिक ठेवल्यास कोणते पातक लागते, ते प्रयत्नपूर्वक जाणण्याची माझी इच्छा आहे.]

नारदाच्या या प्रश्नाला विष्णूने जे उत्तर दिले आहे, त्यात ' अंबुवाची '-विषयीचा वर्ज्यक्रियाविचार पुढीलप्रमाणे प्रकट झालेला आहे—

अम्बुवाच्यां भूकरणं यः करोति च मानवः।
स याति कृमिदंशं च स्थितिस्तत्र चतुर्युगम् ॥ (दे. भा. ९.१०.१४)

[‘अंबुवाची’ काळात म्हणजे पृथ्वी रजस्वला असताना जो मानव भूमिखननादी क्रिया करतो, तो ‘कृमिदंश’ नामक नरकात जाऊन तेथे चार युगेपर्यंत यातना भोगतो.]

देवीभागवतातील हे पृथ्वीच्या मूर्तीविषयी, तिच्या पूजेविषयी आणि ‘अंबुवाची’ कालातील वर्ज्यक्रियेविषयी जे उल्लेख आलेले आहेत, ते महत्त्वाचे आहेत. विशेषत: पृथ्वीची रत्युत्सुक अवस्थेतील पूर्ण योनिरूप मूर्ती (‘सर्वां रतिकला मूर्ती’) पुराणकाराने उल्लेखिली असल्यामुळे, त्याला भूमिदेवतेच्या या स्वरूपाच्या मूर्तींचे प्रचलन ज्ञात होते, असे जाणवते. ‘लज्जागौरी’ या शोभननामाने ओळखल्या जाणाऱ्या, लंजिकावस्थेतील (Nude Squatting) भूदेवीच्या अनेक मूर्ती उत्खननात मिळाल्या आहेत; तसेच अनेक ठिकाणी आजही जनसामान्यांच्या उपासनेचा विषय होऊन राहिल्या आहेत.[२२] योनिरूप मूर्तींच्या साहचर्यानेच ‘अंबुवाची’चे निर्देश पुराणकाराने करावे, हे यथाक्रमच ठरते. शाक्त तांत्रिकांना अतिशय प्रिय असणाऱ्या या पुराणातील हे उल्लेख महत्त्वाचे आहेत.

श्रीसूक्तातील ‘आर्द्रा’ श्री

पृथ्वीच्या रजस्वलावस्थेसंबंधीची ही लोकधर्मीय धारणा अतिप्राचीन असून, वैदिकांच्या ‘श्रीसूक्ता’तही तिचे स्पष्ट प्रतिबिंब उमटले आहे. श्रीसूक्तातील क्र. १३ व १४ या दोन ऋचांत तिला ‘आर्द्रा’ हे विशेषण लावले आहे–

आर्द्रां पुष्करिणीं पुष्टिं पिंगलां पद्‌ममालिनीम् ।
चन्द्रां हिरण्मयीं लक्ष्मीं जातवेदो म आवह ॥
आर्द्रां यष्करिणीं यष्टिं सुवर्णां हेममालिनीम् ।
सूर्यां हिरण्मयीं लक्ष्मीं जातवेदो म आवह ॥

श्रीसूक्ताचे सहज निरीक्षण केले, तरी त्यातील श्री ही ऋतुचक्रातून सर्जनाचा सोहळा निरंतर साजरा करणारी पृथ्वी आहे, असे स्पष्टपणे जाणवल्यावाचून राहत नाही. श्री. जे. गोंडा यांनी तिला यथार्थत्वाने ‘कृषकाची पालक देवता’ (a guardian deity of the farmer) म्हटले आहे.[२३] पृथ्वी ही ‘आर्द्रा’ झाल्यावाचून माता होऊ शकत नाही; म्हणूनच या सूक्तातील क्र० ११ व १२ या दोन ऋचांमध्ये अनुक्रमे कर्दम (Mud) आणि चिक्लीत (Moisture) यांना “तुमच्यामुळेच श्री ही ‘प्रजाभूता’ झाली आहे, माता झाली आहे,” या शब्दांत गौरविले आहे. या ऋग्वेदाच्या

अनुक्रमणिका

खिल सूक्तात श्रीला पद्मस्थिता, पद्मवर्णा, पद्मिनी, पद्ममालिनी या पद्मसंबद्ध विशेषणांनी संबोधिले आहे. हा तिचा पद्मसंबंधही कर्दमाशी आणि चिक्लीताशी निकटचे नाते सांगणारा आहे– तिची पंकिलता दर्शविणारा आहे– तिच्या 'आर्द्रते'ला महत्त्व देणारा आहे. अंबुवाचीचा आर्द्रा नक्षत्राच्या काळाशी असलेला संबंध येथे ध्यानी घ्यावा.

अस्यवामीय सूक्तातील 'बीभत्सु' आणि 'गर्भरसा' माता

ऋग्वेदातील अस्यवामीय सूक्तात विश्वमातृत्वाच्या या अवस्थेचे विलक्षण प्रत्ययकारी शब्दांत उच्चारण केलेले आहे. या सूक्तातील पुढील ऋचा (१.१६४.८) या दृष्टीने पहावी—

माता पितरमृत आ बभाज धीत्यग्रे मनसा सं हि जग्मे ।
सा बीभत्सुर्गर्भरसा निविद्धा नमस्वन्त इदुपवाकमीयुः ॥

या ऋचेचा आशय डॉ. वासुदेवशरण अग्रवालांना अनुसरून असा स्पष्ट करता येईल[२४]—

(१) मातृतत्त्व आणि पितृतत्त्व ऋताच्या पातळीवर विभक्त झाले;
(२) मातेने आपल्या मनाच्या आणि बुद्धीच्या शक्तीने आपल्या पतीची निवड केली;
(३) गर्भधारण करण्यासाठी माता गर्भरसाने युक्त झाली; आणि त्यामुळे ती प्रथम अस्पृश्या आणि नंतर सुफला बनली;
(४) अशी ही माता साक्षात् वाक् असल्यामुळे सारे देव आणि मानव तिला वंदन करण्यास आले.

या ऋचेतील अर्थाचे अत्यंत समर्थ विशदीकरण डॉ. वासुदेवशरण अग्रवाल यांनी अस्यवामीय सूक्तावरील आपल्या अप्रतिम भाष्यात केले आहे, ते मूळ स्वरूपातच अनुभवण्यासारखे असल्यामुळे येथे उद्‌धृत करतो[२५]—

"The meaning of the third part of this stanza is a little obscure, but becomes clear by paying attention to Nature's process of Motherhood made manifest in each female. In her period of puberty, some secretions as menstrual flow appear, which make her ready for the babe to come in her womb. That is the first stage signified by 'गर्भरसा'. The second

stage is indicated by the word 'बीभत्सु' (abhorrent). As soon as the woman has her period, she becomes abhorrent, that is 'not worthy of being touched or seen'; it is the same as 'मलवद्वासा' of later literature. Waters are spoken of as the Mother, and unless those secretions become turbid, i.e. imbued with the principle of matter, which in later language was said to be the 'रजस्वला' form of the woman, she can neither conceive nor bring forth. The doctrine of the Muddy waters is clearly mentioned in the 'ऋग्वेद' (बीभत्सूनां अपां दिव्यानाम्, ऋ० १०.१२४.९)."

विश्वाचे सर्जन करणारे जळ विश्वसर्जनाचा गर्भ वाहण्याची क्षमता येण्यासाठी अगोदर 'पंकिल' (Muddy) व्हावे लागते; रजोरंजित व्हावे लागते. म्हणून तर आपण पहिल्या पुराने रंगलेल्या नदीला रजस्वला मानतो. 'अंबुवाची'तील विधिरहस्य असे विश्वसर्जनाची सिद्धता करणारे आहे.

संदर्भ-टीपा—

१. *Folklore of Assam*: Jogesh Das. New Delhi, 1972. p. 90.

२. महाराष्ट्र-साहित्य-पत्रिका, वर्ष ४, अंक १-२, मार्च-जून १९३१ (कृ. वि. वझे यांच्या 'भारतीय कृषिशास्त्र : वृक्षविद्या' या लेखारंभी उद्धृत. अवतरणाचा मूलाधार लेखकाने दिलेला नाही.)

३. कृषिपराशर : संपा. गिरिजाप्रसन्न मुजुमदार, सुरेशचंद्र बॅनर्जी. कलकत्ता, १९६०. श्लोक क्र. १०, पृ. २.

४. पूर्वनिर्दिष्ट, पृ० ४३.

५. *Folklore of Assam*, p. 90–92.
Kamakhya : A Town of Assam : Mohan Sarma. New Delhi, 1973. p. 58.

६. कामरूप कामाख्या : धरणीकान्त देव शर्मा. कामाख्या, १९५३. पृ० ७९ वर उद्धृत.

७. *Folklore of Assam*, p. 91.

८. *Myth and Reality*: D. D. Kosambi. Bombay, 1972. p. 95. (डॉ. कोसांबींनी 'गाव-साई' या नावाने हा विधी निर्दिष्ट केला आहे. मावळात त्याला 'सात' म्हणतात.)

९. *Folklore of Assam*, p. 91.

१०. *Mother Goddess Kamakhya* : Bani Kant Kakati. Gauhati, 1948. p. 45.

११. प्राचीन भारतीय लोकधर्म : वासुदेवशरण अग्रवाल. वाराणसी, १९६४. पृ. ११६.

१२. *History of Dharmashastra*, Vol. V, Part I : P. V. Kane. Poona. p. 391.

१३. *The Nilamata Purana*, Vol. II (Text with English Translation) : Ved Kumari. Srinagar, 1973. pp. 140–143.

१४. *The Mothers* : Robert Brifault. London, 1959. P. 253.

१५. *History of Kerala*, Part I : Padmanabha Menon. pp. 99-100.

१६. *The Mothers*, p. 315.

१७. *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, Vol. XLIX, No. I, April 1958, p. 18. ('The Serpent in Folk-Belief in Bengal' : by Asutosh Bhattacharya, pp. 4–24).

१८. 'आनंदवन' (त्रैमासिक), पुणे, वर्ष २, अंक १, जानेवारी १९७५ ('सुब्रह्मण्य : एक आकलन' : डॉ. रा. चिं. ढेरे).

१९. 'समन्वय' (केंद्रीय हिंदी संस्थान, आगरा), वर्ष १४, अंक क्र. १४, १९७२-१९७३. पृ. ११०-११२ ('उत्कलका रज उत्सव' : कान्हूचरण पंडा).

२०. श्रीगर्भकुलार्णवान्तर्गतं 'भगमालिनीरजस्वलास्तोत्रम्' (हस्तलिखित).

२१. श्री. का. वा. लेलेशास्त्री यांनी 'कृत्वा रतिकलां सर्वां' इत्यादी श्लोकांचा अनुवाद 'सर्व रतिकला केली व तिची अत्यंत मनोहर मूर्तीही निर्माण केली,' असा केला आहे, तो मूर्तिनिर्मितीपूर्वी तिच्याशी रतिक्रीडा करणे विसंगत असल्यामुळे अयथार्थ वाटतो.

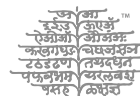
२२. शक्तिपीठांचा शोध : रा. चिं. ढेरे. कोल्हापूर–पुणे, १९७४.

२३. *Aspects of Early Visnuism* : J. Gonda. 1954. p. 214.

२४. *Vision in Long Darkness* : V. S. Agrawala, Varanasi, 1963. p. 41.

२५. *Ibid*, p. 43.







श्री. रा. ना. चव्हाण

डॉ. भाण्डारकरांचे एक दर्शन

नेमस्त व समाजसुधारक म्हणून ज्याना संबोधिले गेले, अशांत अनेक नामवंत नेते होऊन गेले. त्यांची अवहेलना व अवमूलनही पुष्कळ झाले. तरी त्यांपैकी पुष्कळ जणांच्या ठायी कळकळ, त्याग, लोकसेवेची प्रवृत्ती, व विद्वत्ता हे गुण होते. या गुणांचे महाराष्ट्रातील एक मोठे प्रतीक म्हणजे न्या. मू. रानडयांच्या नंतर, डॉ. रा. गो. भाण्डारकर यांचा नामनिर्देश करता येतो. कर्ते व अनुष्ठानिक धर्मसुधारक म्हणून डॉ. भांडारकर खास उल्लेखनीय ठरतात. डॉ. भाण्डारकर ६ जुलै १८३७ रोजी मालवण (जि. रत्नागिरी) येथे जन्म पावले. रामकृष्णपंत म्हणून त्यांना संबोधिण्यात येई. त्यांनी स्वकष्टाने प्रदीर्घ विद्वत्ता प्राप्त केली, त्यांना दीर्घायुष्य प्राप्त झाले. सन १९२५ साली ते अठ्ठयाऐंशी वर्षाचे होऊन निवर्तले. त्यांचे संशोधन, ग्रंथ-रचना, चिंतन, धर्मतेज व अध्यात्मिक बल मोठे होते. त्यांची संसारयात्रा ही एक आदर्श संसारी गृहस्थाची जीवित-सरणी ठरते. इंग्रज भारताचे मालक होते, तेव्हा जहाल मवाळ असा विग्रह जरूर पडला. स्वातंत्र्यात त्याची जरूरी राहिली नाही. रानडे, गोखले, भाण्डारकर, जयकर, तेजबहादूर सप्रू व श्रीनिवास शास्त्री आदीकरून अनेक विवेकवंत नेमस्तात झाले. त्यांचे विचार जर आजही कोणी अभ्यासिले तर, त्यापैकी काहींची स्वातंत्र्यात फार जरूरी दिसून येते. त्यांचे सर्वच विचार कालबाह्य झाले नाहीत. असा अभ्यासांती पडताळा येऊ शकतो. डॉ. भाण्डारकर यांची योग्यता व विद्वत्ता थोर असल्यामुळे, लोकमान्यांनीही त्यांची वाखाणणी केली.

विद्येचा गाढा व्यासंग

रामकृष्णपंतांचे मराठी प्राथमिक शिक्षण मालवण येथेच झाले. यावेळी इंग्रजी शिक्षण फारसे लोकप्रिय नव्हते. परंतु त्यांच्या वडिलानी त्यांना

अनुक्रमणिका

रत्नागिरीच्या इंग्रजी शाळेत घातले. विद्याभ्यासाकडे त्यांचे लक्ष पूर्ण होते. अवघ्या पंधराव्या वर्षी एलिफन्स्टन इन्स्टिटयूटमध्ये पुढील अभ्यासक्रमासाठी रामकृष्णपंत मुंबईस येऊन राहिले. सन १८५४ साली परीक्षेत त्यांचा पहिला नंबर आला. दादाभाई नौराजी यांच्या हाताखाली रामकृष्णपंत गणित शिकले. विद्यार्थी असताना रामकृष्णपंत सहा तासच झोप घेत. क्वचित प्रसंगी झोप येऊ नये म्हणून ते त्यांची शेण्डी खुर्चीला बाधून ठेवीत ! रामकृष्णपंतांची विद्याव्यासंगाची आवड अशी विद्यार्थीदशेपासूनची होती. विद्यार्थ्यांना डॉ. भांडारकर यांचे जीवन आदर्श म्हणून मार्गदर्शक ठरणारे आहे. त्यांची शोधक बुद्धी पाहून १८८५ साली गॉटिंजन (जर्मन) युनिव्हर्सिटीने त्यास Ph. D. ही बहुमानदर्शक पदवी दिली. व्हिएन्ना येथील congress of orientalists या परिषदेला रामकृष्णपंत भारतातर्फे उपस्थित राहिले. त्यांच्या विद्वत्तेचे स्वरूप प्रथम पाश्चिमात्यांनी जाणिले, असे म्हणावे लागते. नंतर येथील इंग्रज सरकाराने त्याना C. I. E. ही पदवी दिली. देशी विश्वविद्यालयांनी पी एच्. डी., एल्. एल्. डी. सारख्या महनीय पदव्या समर्पित केल्या. ह्या विद्वत्तेच्या गौरवास रामकृष्णपंत स्वकष्टेकरून व तपश्चर्येकरून पात्र होते. "An early History of the Deccan" हा एक रामकृष्णपंतांचा उल्लेखनीय ग्रंथ होय. इतरही अनेक संशोधनीय ग्रंथ आहेत.

इंग्रजी राज्य येथे झाल्यावर मिस्टर हावर्ड हे एक शिक्षणाविषयी आस्था बाळगणारे गौरकाय अधिकारी होते. पेशव्यांच्या वेळचा 'दक्षिणा फंड' तसाच पडून होता. मि. हावर्ड यानी डॉ. भांडारकर जन्माने सारस्वत होते तरी या फंडातून त्याना सन १८५९ साली फेलो केले. पूर्वी पेशवाईत दक्षिणा ही अब्राह्मण विद्वांनाना दिली जात नव्हती. दक्षिणा फंडातूनच 'डेक्कन कॉलेज' निघाले. मिस्टर वर्डस्वर्थ सारखे तज्ञ, अभ्यासू व चिकित्सक प्रोफेसर रामकृष्णपंताना लाभले. डेक्कन कॉलेजच्या स्वरूपात दक्षिणा फंडाचा सदुपयोग होऊ लागला. स्कॉलर रामकृष्णपंत हे ह्या परिवर्तनाचे एक सर्वोत्कृष्ट फळ होय.

पांडित्य व नम्रता

रामकृष्णपंतांची विद्वत्ता सर्वमान्य झाली. रामकृष्णपंत यांच्या पंडिती चरित्रक्रमात विद्वत्ता व विनय यांचा सहयोग आढळतो. वेद–वेदान्त वगैरे अनेक संस्कृत ग्रंथांचे परिशीलन प्राप्त असतानाही रामकृष्णपंतानी, पंडितांना शिव्याशाप देणाऱ्या तुकारामाला स्वतःचा प्राण मानिले. तुकारामाच्या निवडक अभंगातून रामकृष्णपंतांची बोधसुधा वहात राहिली व व्यक्त झाली. तुकारामच का ? या प्रश्नाचे त्यानी वारंवार विवरण केले असून, ते मोठे चिंत्य व अपूर्व

ठरते. पांडित्य व नम्रता यांचा संयोग राममोहन मध्ये व्यक्त झाला तसा तो रामकृष्णपंतातही झाला. नम्रता म्हणजे शरणागतावस्थाच नव्हे, तर निगर्वीपणा होय. सत्य मग ते कोणत्याही देशातील व भाषेतील ग्रंथातील असो, ते ग्राह्य करण्याची नवी दृष्टी राममोहन व भाण्डारकर आणि त्यांच्या प्रवाहातील धर्म व समाज सुधारकांनी ह्या देशाला नव्याने दिली. नम्र बुद्धीच हंसक्षीर न्याय पत्करू शकते. प्रार्थनासमाजाने हंसक्षीर न्याय व सारासार विवेकबुद्धी हे नवे प्रमाण स्वीकारले. रामकृष्णपंतांनी ही दृष्टी पत्करली. ती सतत त्यांनी वर्धमान ठेविली. त्यांची नोकरी हीदेखील शिक्षण खात्यातच झाली. त्यावेळच्या सर्व भारतीय सुधारकांवर फ्रेंच क्रांतीचा परिणाम झालेला आढळतो. मि. ओवेन नामक युरोपिअन प्राध्यापकाचा रामकृष्णपंतावर फार परिणाम झाला, हे त्यांनीच वारंवार नमूद केले आहे. सन १८६० साली डेक्कन कॉलेजमध्ये रामकृष्णपंत दक्षिणा फेलो म्हणून दाखल झाले. संस्कृत विषयात त्यांनी सर्वोच्च असा अधिकार संपन्न केला. मि. ओवेन यांचा स्पष्टोक्तीपूर्ण स्वभाव व सत्यप्रीती वगैरे गुणांचा रामकृष्णपंतावर परिणाम झाला हे खरे; तरी रामकृष्णपंतांच्या स्वाध्यायात्मक स्वावलंबी स्वभावामुळे त्यांची भारतात व इतरत्र युरोपीय देशात कीर्ती झाली. गेल्या शतकातील धर्म व समाज सुधारक केवळ पाश्चिमात्य विचाराने उत्स्फूर्त होते असे म्हणण्याचा एक ठोकळ प्रघात आहे. पण तो अर्धसत्यच वाटतो. राममोहन, रानडे व भांडारकर यांचे संस्कृत व प्राच्य विद्यांचे अध्ययन लक्षात घेण्यासारखे आहे. कित्येक युरोपियन पंडितांनी व अभ्यासकांनी या सर्वांचे ग्रंथ व विचार महत्त्वाचे मानिले. रामकृष्णपंतानी तर गोविंदशास्त्री लेले, आप्पाशास्त्री खाडिलकर, बाळशास्त्री देव व अनंतशास्त्री पेंढारकर ह्या संस्कृत शास्त्री–पंडितांचे सहाय्य व मार्गदर्शन घेऊन न्याय, व्याकरण, वेदान्त वगैरे देशी संस्कृत विद्येत सखोल पारंगतता कमाविली व ह्यासारखी पारंगतता व श्रेष्ठ अधिकार आजही दुर्मिळ वाटतो. संस्कृत घेऊन एम्. ए. ची परीक्षा रामकृष्णपंत उच्चतम श्रेणींत उत्तीर्ण झाले. असे असतानाही डेक्कन कॉलेजात ते इंग्रजी, लॉजिक व भाषाशास्त्र हे विषय शिकवीत. रामकृष्णपंत Antiquarian म्हणून जगप्रसिद्ध झाले. 'रॉयल एशियाटिक सोसायटी' ग्रेटब्रिटन व आयर्लंड ह्यांनी त्यांना सन्माननीय सभासद केले. सन १८७६ साली त्यांनी 'मालती माधव' या ग्रंथावर टीका प्रसिद्ध केली. भारतीय पुराणांचा त्यांनी गाढा अभ्यास केला. वायुपुराणाचे त्यांनी भाषांतर करण्याचे कार्य हाती घेतले होते, पण अपुरे व अप्रसिद्ध राहिले. सन १८७८ साली "सणात शिमगा व ग्रंथात पुराणे" या विषयावर प्रख्यात कै. गोपाळराव हरी देशमूख यांनी एक व्याख्यान

दिले. गोपाळहरी, रामकृष्णपंतांचे एक चांगले मित्र, गोपाळ हरींचा पुराणे व पुरातन ग्रंथांचा अभ्यास देखील कमी नव्हता. तरी लोकहितवादींनी पुराणे म्हणजे शिमग्यातील सोरट, पुराणांनी धर्मास भ्रांत करून व्यामोह व अज्ञान निर्माण केले. पुराणे म्हणजे गप्पा ! अशा प्रकारची विधाने केली. डॉ. भांडारकरांनी लोकहितवादींची अतिरेकी विधाने खण्डन केली, "सर्वच पुराणे वाईट नव्हत, आणि एकच पुराण सर्वांशी वाईट नव्हे." असा खुलासा केला. महाभारत हे पुराणच आहे व त्यात भगवत् गीता समावेशित आहे व तिचे महत्त्व मोठे आहे. पुराणांचा हेतू भक्तिप्रसारक आहे. अशी तौलनिक मते डॉ. भाण्डारकरांनी प्रकट केली. डॉ. भाण्डारकरांची विद्वत्ता, ज्ञानसंपादना व वाचन-मनन केवळ एकदेशीय नव्हते. सत्याविषयी त्यांचा जिव्हाळा व जिद्द असामान्य होती. सत्यप्रतिपादनार्थ पडेल ती किंमत त्यांनी दिली. व ह्या स्वरूपाचा बाणा अहंकाराचाही विनाश घडवितो. "रानडे-भांडारकर" दोघेही पंडित व प्राचीन आणि अर्वाचीन विद्या व पदव्यांनी विभूषित होते. तरी त्यांची "नम्रता" जी होती ती पुष्कळांना आजही अनुकरणीय आहे. नम्रता म्हणजे विनय, व प्रार्थनेच्या द्वारे शरणागती होण्याचा निरहंकारी असा दोघांचा स्वभाव होता.

रामकृष्णपंतांचा झालेला छळ

नम्र माणूस छळ सोसू शकतो. संतांच्या ठिकाणी जी नम्रता होती तिच्यामुळे त्यानी लोकछळ सोसला. राममोहन-रानडे-भाण्डारकर वगैरे तत्सम प्रांतोप्रांतींच्या धर्म व समाजसुधारकांचा कमी छळ झालेला नाही. त्यांची चरित्रे आज साक्षी देतात. उदा० सन १८९१ साली संमतिवयाचे बिल आले त्यावेळी डॉ. भाण्डारकरानी सोसलेला छळ व विरोध आजही मोठा चमत्कारिक वाटतो. महर्षि शिंदे यानी त्यांच्या विविध प्रसंगाच्या अनुभवातून म्हटले आहे की- "महाराष्ट्राला वादप्रियतेची बाधा आहे. कोणताही विषय वादग्रस्त करून टाकण्याची जणू संवयच आहे." शिंद्यांचा हा अनुभव अजूनही सार्थ वाटतो.

राममोहन व भाण्डारकर यांनी नव्या व कालप्राप्त समाजसुधारणांना या देशातील शास्त्रामधून व स्मृतीमधून आधार दाखविले. या दोघानाही जुन्या पंडितांबरोबर वारंवार मुकाबला करावा लागला; व त्यानी तो प्राज्ञ व प्रबुद्धपणे केला. वैयक्तिक टीका (निंदा) कधीच केली नाही. खुद्द आगरकरांनी डॉ. भाण्डारकरांच्या संबंधाने 'सुधारका'त म्हटले की— "या संमतीच्या

कायद्यास आपल्या लोकानी पूज्य मानलेल्या धर्मशास्त्रकारांची पूर्ण संमती आहे, असे सिद्ध करून दाखविल्याने हा प्रस्तुत वाद मिटण्यासारखा असेल तर तेवढी कामगिरी आपले परमपूज्य धर्मनिष्ठ गुरु डॉक्टर भांडारकर यानी या वेळी बजावली आहे." पण जुन्या पक्षाच्या लोकानी विरोधासाठी विरोध केला. "अहो अनाचार! अहो धर्मातिक्रम! अहो अधःपात!" असा टाहो फोडला! दुर्दैवाने जुन्यांचा पक्ष घेण्यास खुद्द लोकमान्य टिळकही पुढे सरसावले! त्यामुळे ह्या वादाला अधिकच धार चढली! रामकृष्णपंतांनी तरी कधीच वैयक्तिक स्वरूपाची उपहासप्रधान टीका कोणावरही केली नाही. ज्ञानाचा व विनयाचा अभाव त्यानी व्यक्त करण्याची स्वतःवर कोणत्याच परिस्थितीत पाळी येऊ दिली नाही. संमति-वयाच्या कायद्याची तरफदारी केली म्हणून रामकृष्णपंतांचा छळ करण्यासाठी पुण्यातील कित्येक लोकानी शिव्या-शाप, शब्दमार, खडे मारणे, कोंडून ठेविणे वगैरे वगैरे अनेक प्रकार केले. हे त्यांच्या चरित्रातून वाचल्यावर आजकालचा धर्म व समाजसुधारणा एकाकी आकाशातून एकदम पावसाप्रमाणे अवतरली नाही, हे समजून येते. रामकृष्णपंतासारख्यानी त्यासाठी पडणारी किंमत दिली. अक्षरशः पुण्याला न शोभणारा फाल्गुनमास अनेकानी साजरा केला. डॉ. भाण्डारकरांची अशी अवहेलना व्हावी, त्यांची विद्या, विनय, व वय लक्षात घेतले गेले नाही. याबद्दल आगरकरानी देखील परम खेद व्यक्त केला. पण त्यावेळच्या त्या पुण्यातील मंडळीना त्याचे काय? संमतिवयाचे बिल शेवटी पास झालेच! मात्र झालेल्या छळाच्या हकिगती आजही त्यावेळच्या मराठी नियतकालिकांच्या जुन्या जुन्या फायली पाहिल्यानंतर सहज कळते. विस्मय वाटतो, पण तो काळ आता राहिला नाही. समाजसुधारणा म्हणजे भ्रष्टाचार निर्मूलन व यासाठी माणूस सुधारला पाहिजे. ही भाण्डारकरांची मूलभूत दृष्टी व वागणूक होती.

सामाजिक सुधारणा व डॉ. भाण्डारकर

अनेक प्रकारे छळ व निंदा झाली तरी सामाजिक व धार्मिक सुधारणेचा मार्ग व प्रश्न डॉ. भाण्डारकरानी आजन्म दूर ठेविला नाही. त्यांच्या सामाजिक सुधारणांमध्ये स्त्रीशिक्षण, जातिभेदनिरसन, विवाहविचार, अंत्यजोद्धार हे तर विषय होतेच व या प्रत्येक क्षेत्रात रामकृष्णपंतानी सक्रियपणे त्यांचे विचार घरीदारी कार्यवाहीत आणिले.

"आमच्या समाजातील नीतिबल अगदी नाहीसे झाले आहे ...... सदसद्विवेकबुद्धि टोचणीच करीनाशी झाली ... ... आमच्या ठिकाणी सत्य

व न्याय ह्यांच्याविषयी प्रीति उत्पन्न झाली पाहिजे, इतरांच्या यातना, व क्लेश, अडचणी ह्यांच्या संबंधाने आमच्या ठिकाणी सहानुभूति उदित होऊन स्वदेशाविषयी खरे प्रेम व स्वदेशोद्धारासंबंधाने काळजी ही आमच्या ठिकाणी उत्पन्न झाली पाहिजेत." "त्याचप्रमाणे सुधारणा कालानुरोधे होईल, आपोआप होईल, लोकांची मने काल तयार करीतच आहे, असे म्हणून चालावयाचे नाही. आमचे निर्धाराचे प्रयत्न झाले पाहिजेत. आणि ह्या आमच्या सर्व प्रयत्नांचा पाया न्यायाविषयी, नीतीविषयी, सत्याविषयी आवड, व आपल्या देशातील क्लेश व यातना ह्याविषयी सहानुभूति व आपल्या देशाच्या उन्नतीविषयी तळमळ ही झाली पाहिजेत." (रा. गो. भांडारकर ह्यांचे धर्मपर लेख व्याख्याने आवृत्ति २ री पान नं. ३१) ह्या प्रकारची सामाजिक सुधारणांसंबंधीची मते डॉ. भांडारकर यानी पन्नास वर्षे वारंवार प्रतिपादिली. सामाजिक सुधारणा म्हणजे फक्त बालविवाह–पुर्नविवाह–केशवपन वगैरे चाली घालविणे एवढेच नव्हे. ह्या तर त्याज्य बाबी गेल्या पाहिजेतच, पण लोकांची नैतिक उंची व आचरण सुधारले पाहिजे, हा सामाजिक सुधारणेच्या पाठीमागील त्यांचा विशेष आशय होता. प्रत्येक माणूस चित्तातून सुधारला गेला, शुद्ध झाला तर पर्यायाने समाज सुधारला जाईल, असा त्यांच्या सामाजिक सुधारणेचा मार्ग होता. हा मार्ग या देशाची चालू भ्रष्टाचारप्रधान वागणूक पाहिल्यास व ती घालविण्यास आजही फार उपयुक्त आहे. म्हणूनच हा विषय चालू पिढीपुढे ठेविणे प्राप्त आहे.

शिक्षणासंबंधीचे विचार

मुंबई विश्वविद्यालयाचे व्हाईस चॅन्सलर म्हणूनही डॉ. भाण्डारकरानी असामान्य कामगिरी बजाविली. आज विविध विश्वविद्यालयामध्ये भ्रष्टाचार शिरला आहे, अशावेळी सामान्याना व असामान्याना मार्गदर्शक होणारे विचार व आचार डॉ. भांडारकरांच्यामध्ये विपुलपणे आढळतात. सुशिक्षित तरुणावरील जबाबदारी डॉ. भांडारकरांनी वेळोवेळी विशद केली होती.

"सार्वजनिक कर्तव्यासंबंधाने पाहिले तर त्या बुद्धीचा मात्र आपल्यात अभाव आहे. सार्वजनिक अन्यायासंबंधाने जी मनास चीड यावयाची ती केवळ आपल्या लहरीवर अवलंबून असून क्षणिक अशी असते ... ... देश, राष्ट्र, या कल्पना जितक्या स्पष्टपणे आपल्या मनात बिंबल्या पाहिजेत तितक्या त्या बिंबल्या नाहीत. ... ... राष्ट्रत्वाचे किंवा समुदायस्वरूपाचे आपणास पूर्ण आकलन न झाल्यामुळे राजकीय गोष्टीत स्वार्थ किंवा व्यक्तिविषयाचे हित यांचाच आपल्या मनावर परिणाम होतो ... ... अशी स्थिति असल्यामुळे

अर्थातच सार्वजनिक कामात जेथे दोन पक्ष (Parties) व्हावयाचे त्याच्या जागी तट (Factions) होतात व व्यक्तिविशेषाच्या आवडीनावडीपुढे सार्वजनिक हिताकडे दुर्लक्ष होते; व जोपर्यंत ही स्थिति अशीच चालू राहील, तोपर्यंत प्रातिनिधिक संस्थांपासून हित होण्याचे एका बाजूस राहून अहित मात्र होईल हे उघड आहे." (रा. गो. भाण्डारकर ह्यांचे धर्मपर लेख व व्याख्याने, आवृत्ति २ री. पान नं. ४३).

डॉ. भाण्डारकर यांची मुख्यतः भूमिका समाजाच्या धर्माची सुधारणा करणे हीच होती. तरी त्यानी कित्येक ठिकाणी थोडके राजकीय विचार व्यक्त केलेले आढळतात. शिक्षण व त्यातल्या त्यात स्त्रियांचे शिक्षण हा एक समाजसुधारणेचा मोठा भाग व माध्यम आहे. असे डॉ. भाण्डारकरांचे मत होते. शिक्षणविषयक त्यांच्या मताचा काही मागोवा घेतल्यास, आजही त्यांचे विचार ताजे व सर्वांना उपयुक्त वाटतील.

"आमच्या शिक्षणाचा हेतु म्हणजे केवळ परीक्षा पास होऊन नंतर दोन पैसे मिळविण्याची पात्रता अंगी आणणे एवढाच होऊन बसला आहे."

"आपल्या मनाला जणू काय एखाद्या उच्चासनी अधिष्ठित करून तेथून सर्व स्थिति आपले जे पूर्वग्रह झालेले असतील त्यांच्या धोरणाने न पहाता जशी आहे तशी पहाण्याची पात्रता आणणे हा शिक्षणाचा एक हेतु आहे."

"अनेक विषयासंबंधाने स्पष्ट विचार प्राप्त करून घेणे, निरीक्षण करण्याचे सामर्थ्य संपादणे व तुलनात्मक दृष्टीने चिकित्सा करण्यास शिकून, आपल्या पूर्व ग्रहाच्या ताब्यात मनास न ठेविता स्वतंत्रपणे सर्व विषयांचा विचार करण्याची पात्रता व औदार्य आणणे आणि काही विषयासंबंधाने निश्चित ज्ञान संपादणे हे शिक्षणाचे हेतु होत."

"अंतरीचा ज्ञानदिवा, जो मार्ग दाखवील त्याच मार्गाने आपल्या सर्व वृत्तीस जाण्याची सवय लावणे, हे शिक्षणाने जे काही साध्य आहे त्यात अत्यंत श्रेष्ठ होय."

डॉ. भाण्डारकर सदसद्विवेक बुद्धीला फार महत्त्व देत असत व जो सुशिक्षित सदसद्विवेक बुद्धी सोडून वागतो, त्याला स्वतःला सुशिक्षित म्हणवून घेण्याचा अधिकारच नाही ! असे त्यानी स्वच्छ म्हटले आहे. बौद्धिक विक्रयाच्या आजच्या काळात हे विचार महत्त्वाचे आहेत.

शिक्षणविषयक उच्च ध्येयवादच मांडून, रामकृष्णपंत मोकळे झाले नाहीत. पुण्यात मोठमोठ्या तत्कालीन शिक्षणसंस्थाशी त्यांचा घनिष्ट संबंध होताच,

पण १८८४ साली रानडे, मोडक, रा. ब. पंडित व भाण्डारकर यांनी मिळून "हुजूरपागा" ही स्त्रियाची स्वतंत्र शिक्षणविषयक संस्था स्थापिली. या कार्यात भाण्डारकर व त्यांच्या वरील मित्रांवर निंदेचा व विरोधाचा वर्षाव झाला ! पण हे सर्वच श्रेष्ठ सुधारक मोठे चिवट होते. हुजूरपागेला आणखी आठ नऊ वर्षांनी शंभर वर्षे पुरी होतील. हजारो विद्याविभूषित महिला या संस्थेने तयार केल्या. सुधारकांची पडती बाजूच जास्ती पाहिली गेली; व काही प्रासंगिक चुकांचे खिळे करून दाखविण्यात आले ! पण सुधारणावादाचे पाऊल महाराष्ट्रात तरी पुढे पडले. भाण्डारकर–रानडे यानी पंडिता रमाबाई यांची बाजू घेतली. पण पुढे रमाबाईनी धर्मांतर केले. तरी हल्लीचा स्त्रीवर्ग व सर्वच पंडिता रमाबाई यांची लोकसेवा व त्यांच्या ठायी असणारे असामान्य गुण यांची कदर करितात. चिपळूणकर–टिळक यांच्यापेक्षा "रानडे–भाण्डारकर" यांचे 'स्कूल' एक वेगळेच होते. लोकमान्यांचा राजकारणप्रधान असा स्वतंत्रच स्वराज्यवादी पक्ष होता.

आणखी विचार–दर्शन

"जो उठला तो राजकीय गोष्टींच्या संबंधाने होणाऱ्या चळवळीत लटकून जातो, आपण राज्यकर्त्यांस जे दोष देतो, ते दुसऱ्याने त्यास दिले नाहीत तर तो बुडाला, कामातून गेला, असे ज्याला त्याला वाटते. सामाजिक सुधारक त्यांच्या मानाने थोडे, आणि धर्मसंबंधी स्थितीचा विचार करणारे तर त्याहूनही थोडे" (धर्मपर लेख व्याख्याने पान १८३)

"एका इंग्रजी म्हणीप्रमाणे We should lose ourselves to gain ourselves. आमचे स्वरूप म्हणजे आमचे उच्च स्वरूप आम्हास प्राप्त व्हावे. याकरिता आमचे स्वरूप म्हणजे आमचे नीच स्वरूप–घालविले पाहिजे." (पान ३८७)

"एक ग्रंथ मानणारेही तर्काचे अवलंबन करितात असे सिद्ध होते. आमच्यापक्षी कोणताही एखादा ग्रंथ सर्वांशी अबाधित असे आम्ही म्हणत नसल्यामुळे अर्थाची भांडाभांड व ओढाताण करण्याचे प्रयोजन नाही."

(पान १४८)

एका मिशनचे दुसऱ्या मिशनबरोबर भांडण, आम्ही इतके आपल्या धर्मात आणिले, इतकी कामे केली, त्याकडेच सर्व लक्ष व तन्मूलक अभिमान.

(पान ३५०)

"अमूक एक ग्रंथसमूह सर्वथा टाकावा आणि अमूक घ्यावा. बरे, वाईट सर्वात आहे, वेदात आहे, पुराणात आहे तर वाईटाचा त्याग करून बरे आहे त्याचे ग्रहण करणें हा आमचा उद्देश असावा." (पान १३८)

"असत्यरूप मृत्तिका विवेकाग्नीच्या योगे जाळून टाकून जे सुवर्णरूप सत्य वेदामध्ये, स्मृतीमध्ये, पुराणामध्ये आणि प्राकृत ग्रंथामध्ये परिपूर्ण रूपाने आहे, त्याचे दृढनिष्ठेने, कशाचीही भीति न बाळगिता, ग्रहण करणे हेच विवेकी पुरुषास योग्य आणि यातच आपली उन्नति व कल्याण आहे."

(पान १४२)

डॉ. भाण्डारकरांच्या विचारचालनाचे सूत्र वरील काही निवडक प्रातिनिधिक विचार दर्शवू शकतात. लो. टिळकांपूर्वीचे त्यांचे गुरु चिपळूणकर निबंधमालाकार यांनी डॉ. भाण्डारकर यांच्यावर व्यक्तिशः टीका केलेली आढळत नाही. निबंधमालेच्या तावडीतून व तडाख्यातून भाण्डारकर व्यक्तिशः सुटलेले दिसतात! परंपरेचे विशेषतः मंडण करण्याच्या दृष्टीचा पक्ष चिपळूणकरांनी घेतला होता. "आम्ही आपले विचार लोकास आवडणार नाहीत किंवा त्यांच्या प्रचारास व समजुतीस विरुद्ध आहेत, म्हणून बिलकूल भय न बाळगता ते स्पष्टपणे बोलून दाखविले आहेत."

(निबंधमाला–चित्रशाळेची आवृत्ती पान ४२६)

याप्रमाणेच भाण्डारकरांनी सुधारकांची विरोधी बाजू स्पष्टपणे बोलून दाखविली आहे.

टिळक–चिपळूणकर–आगरकर यांच्या डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीच्या उभारणीत डॉ. भाण्डारकर यानीही हातभार लाविला. हे सर्व जवळ जवळ समकालीन होते. भाण्डारकरांच्या विद्वत्तेसंबंधी व व्यासंगाबद्दल कोणाचाही मतभेद नव्हता; व नाही. हल्ली या थोर व्यक्ती हयात नाहीत, म्हणून त्यांच्यातील मतभेदांचा व संघर्षांचाच विशेषाने विचारप्रपंच न करिता त्यांचे गुण लक्षात घेऊन, ते अनुसरण्याचा प्रयत्न यथाशक्ती करणे, हे पुढिलियांचे कर्तव्य ठरते.

धर्मसुधारणेचे धोरण

सामाजिक सुधारणा व शिक्षणाचा प्रसार याहीपेक्षा जीवश्च-कंठश्च असा रामकृष्णपंतांचा विषय म्हणजे 'धर्म-सुधारणा' हा होय. सर्वच सर्वांगीण सामाजिक सुधारणा, प्रपंच व सार्वजनिक संसार (म्हणजे राजकारण) ह्या

सर्वांचा पाया धर्म झाला पाहिजे; म्हणजे जीवन नैतिक मूल्यावर आधारित झाले पाहिजे, हा विचार व हा मार्ग म्हणजे रामकृष्णपंतांच्या जीवनसंदेशाचे प्रमुख सार ठरते. यासाठीच प्रदीर्घ असे आयुष्य ते जगले. प्रपंचातील मोठमोठी संकटे, विरह-दुःख, लाभ व हानी दोन्ही समान मानून रामकृष्णपंतानी त्यांची जीवननौका अध्यात्मबलाने तडीपार नेली. संसारातील माणसांना त्यांचे चरित्र मार्गदर्शक ठरते.

अगदी प्रथम सामाजिक सुधारणांच्या प्रयत्नावर बायबल व मिशनरी यांच्या विचारांची दाट सावली पडली होती. इंग्रजी शिकणाऱ्या पहिल्या पिढीला शाळेत बायबलाचे ज्ञान दिले जाई. ह्यासर्व बाबी अव्वल इंग्रजीतील प्रारंभीच्या सुशिक्षितांना अनुभवाव्या लागल्या.

रामकृष्णपंतानी समाज व धर्मसुधारणेचे वरील पाश्चिमात्य वळण बदलले. तत्वनिष्ठ परिवर्तनवादी भूमिकेवरून सर्व आधुनिक सुधारणांना प्राचीन संस्कृत ग्रंथातील आधार दिले. आणि ह्या महत्वाच्या कार्याला रामकृष्णपंतांचे प्राच्य संस्कृत ग्रंथांचे अधिकारी अध्ययन अतिशय उपयोगी झाले; व यायोगे धर्मसुधारणेने मूळ घेतले. आधुनिक धर्मसमन्वयपद्धतीला देखील ग्रंथाधार, संतांचा आधार व शास्त्राधार दाखविण्यात खूप यश आल्यामुळे धर्म व समाज-सुधारणा म्हणजे पाश्चात्य वळण, ख्रिस्ती व इंग्रजांचे अनुकरण वगैरे जे आरोप होत होते व सुधारणा आणि परिवर्तनवाद रोखला जात होता, त्याचे समूळ उन्मूलन रामकृष्णपंतांच्या पांडित्यामुळे घडून आले.

प्राच्य बौद्ध धर्मग्रंथांच्या अवलोकनातून रामकृष्णपंतानी असे दाखवून दिले की– बौद्ध काळात स्त्रियांनी बुद्धाच्या धर्मसुधारणाकार्यात भाग घेतला होता. पण मुसलमानी अंमलात स्त्री–दास्य वाढले. विधवाविवाहाला अनुकूल वचने व धर्मसुधारणेला अथर्ववेद व ऐतरेय ब्राह्मण या ग्रंथातील आधार रामकृष्णपंतानी दाखविले.

ईश्वरविषयक ज्ञानाचे विश्लेषण भगवद्गीता, श्वेताश्वतर, मनुस्मृति, मंडूकोपनिषत् , कठ, बृहदारण्यक, तैत्तिरीय, मुण्डक, केन ग्रंथातील वचने आधारास घेऊन रामकृष्णपंतांनी एक प्रबंध तयार केला. ज्ञानेश्वरीनंतर परमात्म्याचे श्रेष्ठतम मूळ ज्ञान व स्वरूप सांगण्याचा प्रयत्न रामकृष्णपंतानी मराठीत अर्वाचीन काळी केला तो फार महत्वाचा ठरतो. धर्मसुधारणेस यावे तसे यश आले नाही, असे म्हटले जाते. पण रामकृष्णपंतानी सांगितले आहे की-सत्यधर्म हा त्यानी किंवा त्यांच्या संप्रदायानेच नव्याने मांडला आहे, असेच नव्हे.

अनुक्रमणिका

रामकृष्णपंतांचे अपयश हे वरील उपनिषदादि ग्रंथातील वेदान्ताचेही अपयश ठरते. कारण राममोहन पासूनच्या धर्मसुधारकांनी मांडलेले विचार व नव्या काळात केलेली धर्मघटना याना पूर्वाधार होते. नवा असा धर्मविचार नव्याने व्यक्त झाला किंवा उसना घेतला असा प्रकारच नाही. लोककल्याणकारी विचार-मार्ग डॉ. रामकृष्ण ह्यांना अभिप्रेत होता.

श्रुति-स्मृति वगैरे धर्मग्रंथांत परस्परास विरोधी व विसंगत वचने आढळतात. त्यामुळे धर्माधर्म कळण्यास अवघड जाते. अशा वेळी मानवानी त्यांची सारासार बुद्धी व हंसक्षीर-न्याय धरून धर्मनिर्णय घ्यावा असा रामकृष्णपंतांचा आदेश आहे. कोणताही ग्रंथ सर्वथैव निर्बाधित-पूर्णप्रमाण किंवा सर्वांशी अप्रमाण असू शकत नाही. कारण ग्रंथांचे कर्ते हे मानवच असतात. त्याना व महामानवाना देखील मानवी मर्यादा पडतात. देवदेवता व प्रतिमापूजा आणि अवतारवाद याना विरोध करणारी व त्यांना स्वच्छ नापसंती दर्शविणारी वचने व श्लोक गीतेत आहेत. असे साधार दर्शवून रामकृष्णपंतानी आधुनिक भारतीय धर्मसुधारणेच्या चळवळींचे सशास्त्र मंडण केले. ही डॉ. भाण्डारकरांची मुख्य कामगिरी ठरते. व हिचे स्वरूप चांगल्या प्रकारे लक्षात घेणे म्हणजे डॉ. भाण्डारकर यांचे कार्य, योग्यता व महत्त्व जाणणे होय. डॉ. भाण्डारकर प्रवचनकार, कीर्तनकार, व कवी देखील होते. धर्म्य बुद्धी व भक्तियुक्त मन यांचा समन्वय.

भाण्डारकर–टिळक द्वंद्व व ऐक्य

सामाजिक व धार्मिक सुधारणांच्या प्रश्नावरून भांडारकर व टिळक यांच्यात पुष्कळ मतभेद झाला. लो. टिळकानी जुन्या लोकांचा पक्ष घेतला. मागे निबंधमालाकारानी देखील सनातनी पक्षाची बाजू घेतली होती. चिपळूणकरांचा फार मोठा परिणाम टिळकांच्या स्वभावावर झाला होता. पण भाण्डारकर वयाने व ज्ञानाने सर्वांपेक्षा वृद्ध होते. पंडित असूनही संपत्ती व आयुष्य यांचे त्यांना चांगले पाठबळ मिळाले.

परमहंस सभा व प्रार्थनासमाज निघाल्यानंतर धर्म व समाज ह्यासंबंधी उलट–सुलट विचार व्यक्त होऊ लागले, व नवी जागृती झाली. खंडण करण्याच्या दृष्टीने का होईना लो. टिळक यानी सन १८८० नंतर केसरीतून त्यांची धर्म व समाजविषयक मते मांडलेली आहेत. व वेळोवेळी विस्तृत विचारप्रपंच केला आहे. हा विचार–भाग वाचल्यानंतर यातील विचार देखील धर्मसुधारणेच्या प्रवाहातील लोकांना चित्य व मार्गदर्शनपर वाटावयास हरकत नसावी. चिपळूणकरांनी मागे सत्यशोधक समाजावर जशी बाह्य टीका केली

तशीच टिळकानी प्रार्थनासमाजाच्या उपासनापद्धतीवर उपहासात्मक लिहिले. डॉ. भाण्डारकरानी वैयक्तिक रोख टाळून भारदस्त व प्राज्ञभाषेत केसरीला उत्तर दिले. रामकृष्णपंतांचे हे सर्व लेख खंडण-मंडणाची उच्च पातळी दाखवितात. एवढे तरी सर्वांना मान्य होण्यास व्यत्यय नसावा. महाराष्ट्रात गेल्या शतकांत विद्वाना-विद्वानात जी वादाची रणे माजली, पूर्वपक्ष-उत्तरपक्ष झाला. टिळक-आगरकरांच्याही दरम्यान दोन हात झाले. हे सर्व केसरी, सुधारक व सुबोधपत्रिकेतील लेख आज उपलब्ध आहेत या सर्वांवरून मराठी मनाचा खळबळाट व्यक्त झालेला आढळतो. यातून मराठीची वृद्धीच झाली. 'प्रार्थनासमाज म्हणजे ख्रिस्त्याचे अनुकरण' अशा अर्थाचे विधान आता कोणी जबाबदार विचारवंत तरी करणार नाहीत. याचे कारण रानडे-भाण्डारकर यांच्या विद्वत्तेची व पांडित्याची प्रार्थनासमाजाला मिळालेली जोड होय. या दोघांच्या व्याख्यानांचा व प्रवचनांचा परिणाम अनेक तत्कालीन सुशिक्षितांवर झाला.

भाण्डारकर व टिळक दोघेही असामान्य विद्वान व पंडित होते. दोघांचाही व्यासंग दांडगा होता. भाण्डारकर यांची योग्यता स्वतंत्र धर्मग्रंथरचनेस पूर्ण समर्थ होती. पण असे काही झाले नाही. भाण्डारकरांचे मराठी व इंग्रजी लेख, भाषणे वगैरे उपलब्ध आहेत. शैव, वैष्णव व भागवत आणि बुद्धधर्मावरील भाण्डारकरांची ग्रंथरचना त्यांच्या संशोधक बुद्धीची साक्ष देते. प्राकृत पाली वगैरे भाषांचेही त्यांचे अध्ययन असामान्य होते. टिळक व भांडारकर या दोघांनीही आजन्म विद्यार्थी स्थिती वर्धमान ठेविली. हे गुण आज सर्वांनाच आदर्श असून अनुकरणीय आहेत. व्यासंग रक्षिणे व वाढविणे या प्रवृत्ती दोघातही होत्या.

टिळक-भाण्डारकरांचे राजकारणात व इतरही क्षेत्रात पटले नाही, हे उघड आहे; तरी दोघात काही विचार व सद्गुण एकसारखे होते. दोघेही करारी व कडक स्वभावाचे होते. टिळक पंडित होते तरी त्यांचा जनतासंबंध विस्तृत होता. दोघेही अखिल भारतीय कीर्तीचे होते. एवढेच नव्हे तर दोघांच्याही संशोधनामुळे युरोपीय देशात दोघांची कीर्ती पसरली व प्रख्याती झाली. टिळक जहाल तर भाण्डारकर मवाळ-नेमस्त व उदार हे तर खरेच. भांडारकर याना ज्या अर्थाने सुधारक (सामाजिक व धार्मिक) म्हणतात त्या अर्थाने लोकमान्याना संबोधिता येणार नाही. किंवा रानडे-भाण्डारकरांना जहाल-राजकीय असंतोषाचे जनक म्हणतातर कधीच येणार नाही. म्हणून आज ही विधाने करिताना फार तोल सांभाळला पाहिजे. हे पुढारी जसे होते, तसेच वर्णिले जावेत.

अनुक्रमणिका



भाण्डारकरांच्या प्रार्थनासमाजाचा धर्म हा प्रवृत्तीपर म्हणजे कर्मयोगी धर्म ठरतो. संसार–प्रपंच व राजकारण म्हणजे माया असे दोघांचेही मत नव्हते. गीतारहस्याचे ध्येय व प्रार्थनासमाजाचा प्रवृत्तीपर धर्म यांची तात्त्विक बैठक एक होती. या मुद्यावर भाण्डारकर व टिळक द्वंद्व संपते ! दोघेही संन्यासपर अर्थ त्याज्य मानीत होते.

गेल्या पिढीतील थोर थोर पुढारी आपसात मतभेदेकरून झगडले. आजच्या महाराष्ट्राला लोकमान्य टिळक, रानडे, भाण्डारकर एकसारखे वंद्य आहेत. आपण सर्व ही महाराष्ट्राची व भारताची नररत्ने मानितो. डॉ. भाण्डारकरांना त्याना पडलेल्या कालाच्या मर्यादा व त्यांचे स्वदोष यासंबंधी आत्मपरीक्षणाच्याद्वारे पूर्ण जाणीव होती, व त्यांनी त्यांच्या उणीवा प्रकटपणे व्यक्त केलेल्या आढळतात. अपयशाचेही विश्लेषण त्यांच्यात आढळते.

भाण्डारकर–टिळक यांच्यामधील तात्त्विक मतभेद फारच मोठा आढळतो. गीतारहस्य ह्या विस्तृत ग्रंथावरून असे आढळते की, लोकमान्यांनी देखील बायबल व बौद्ध धर्माचे ग्रंथ यांचा चांगलाच अभ्यास केला होता. पाश्चात्य व बौद्ध तत्त्वज्ञानाचाही टिळकानी चांगलाच मागोवा घेतलेला होता. उपासना पद्धति (Mode of Worshib) संबंधी व भाण्डारकरांच्या संप्रदायाच्या बाह्य रचनेसंबंधीच वाद व फरक आढळतो. जीवनाकडे पाहाण्याचा परंपरागत पलायनवादी (निराशा निर्माण करणारा) दृष्टिकोण दोघांनीही खंडण केला आहे. भाण्डारकर व टिळक ज्या राजकीय कारणामुळे विभक्त झाले, ती परकीय सत्ता हल्ली नाही. तो काळ गेला ! आता तौलनिक व समन्वयक दृष्टीने दोघांच्याही धर्मपर विचारधनाचा अभ्यास नव्या पिढीने जरूरीने करावा. “ गीतारहस्य ” ही देखील एक धर्मसुधारणा ठरते. पंचांग–ज्योतिष वगैरे बाबत लोकमान्यानी सुचविलेली शुद्धी फारच थोडयानी मानली व पाळली व पाळतात. सर्वसामान्य लोक व जनता पोथीबद्ध–शास्त्रबद्ध फारशी नव्हती व नसते. रूढीबद्ध असते. लोकप्रिय व लोकमान्य टिळकानाही जेथे यश प्राप्त झाले नाही. तेथे डॉ. भांडारकरांच्या नव्या मताला लोकमान्यता मिळाली नाही, यात नवल नाही ! धर्मनिर्णय मंडळाने तत्वनिष्ठ परिवर्तन वादी भूमिकेवरून थोडक्यात व जेवढ्याची खरी गरज आहे, तेवढाच भाग निवडून संस्कार–प्रयोग उपलब्ध केले. पण यानाही लोकजीवनात फारसे स्थान प्राप्त झाले नाही. मग डॉ. भाण्डारकरांच्या प्रयत्नाला यश आले नाही, यात वाईट वाटून घेण्यासारखे काय राहाते ? फक्त वरील सर्व प्रयत्न खरे व लोककल्याणकारक आहेत. एवढे तरी कबूल करावे

लागते. यशापयशावरूनच सत्याचे सत्यत्व ठरत नसते. सत्य गेले घोळचापरी। असत्याची चाले थोरी । असे एका कवीने स्वानुभवाने म्हटले आहे. गीतेचा कर्मपर अर्थ लाविला म्हणून जुन्या शास्त्री-पंडितानी लो. टिळकानाही विरोध केलाच ! मग डॉ. भांडारकर याना तीव्र विरोध झाला यात नवल नाही ! चिपळूणकर टिळक यांच्या मते ब्राह्म-समाज, आर्यसमाज वगैरे वेगळे समाजपंथ स्थापण्याची गरज नाही, असे होते. पण त्या काळाची ती गरज होती. म्हणून ते अटळपणे निघाले. आता वर्तमानात व पुढील भावी काळाचा जास्ती विचार करणे प्राप्त आहे. लोकमान्य टिळक डॉ. भाण्डारकर यांचेकडे वरच्यावर जाऊन त्यांच्या लायब्ररीचा उपयोग करीत असत; सल्लाही घेत.

लो. टिळक व डॉ. भाण्डारकर एकमेकांचे गुण, योग्यता व महती जाणीत होते. कालबाह्य झालेले वादविवाद व द्वंद्वे यापुढे विसरून जाण्यातच सार्वजनिक फायदा आहे. आपपरभाव विसरून चरित्रांचे निःपक्षपात दर्शन घडविण्याची गरज फार असते.

डॉ. रामकृष्णपंत यांचे आजोबा लाडो विठल यानी मालवण व त्याच्या आसपासचा भाग इंग्रजी राज्यात सामील होण्यास फार मदत केली. म्हणून ह्या भाण्डारकर घराण्यास इंग्रजाने जमीन व वतनदारी दिली होती. अशा काही मागच्या संस्काराचा परिणाम पुढील पिढ्यांवर राहातो. लो. टिळक व रानडे, भाण्डारकर यांचा पिंडच वेगळा होता. परकीयांना थोडा फार हात देणारे, मग ते कोणीही असोत. लो. टिळक त्याना झोडपून काढीत ! म्हणूनही नेमस्तांच्या कार्याचे व्हावे तसे मूल्यमापन होऊ शकले नाही. असो. स्वातंत्र्यच आल्याने पूर्वीच्या लोकमान्यांच्या हरकती आता संपल्या.

रामकृष्णपंत उत्कृष्ट विद्यार्थी व आदर्श शिक्षक आणि ऋषितुल्य महापुरुष होऊन गेले. त्यानी त्या काळात काही विचार व्यक्त केले आहेत ते विवेक-स्वातंत्र्याच्या चालू काळात देखील द्रष्टेपणाचे वाटणारे आहेत. रामकृष्णपंताचे विचार जास्तीत जास्त धर्मपर व विशेषतः भक्तीपर आहेत. राजकारणावर त्यानी फारसा विचार केला नाही; व जो आहे तो `मस्त व मवाळ स्वरूपाचा आहे. लो. टिळकांच्याप्रमाणे धकाधकीचे व चढाईचे राजकारण त्यात नाही. तरी टिळक–रानडे–भाण्डारकर ही अखिल भारतीय समकालीन नेतृत्व ठरतात.

रानडे–भांडारकरांच्या मधील साम्य–भेद

महाराष्ट्राच्याच नव्हे तर भारताच्या आधुनिक सामाजिक प्रबोधनाच्या इतिहासात "रानडेभांडारकर" हे अद्वैत फार महत्त्वाचे आहे. तरी रानडे व

भांडारकर यांचा पिंड व दृष्टिकोण परस्परापासून भिन्न होता. म्हणजे एकच प्रकृती नव्हती. लोकहितवादी व रानडे यांचा कल दयानंदाच्याकडे होता. तसा डॉ. भाण्डारकरांचा मुळीच नव्हता; याचे कारण कोणताही ग्रंथ सर्वांशी प्रमाण किंवा सर्वांशी अप्रमाण नाही. हा डॉ. भांडारकरांच्या विचारांचा कणा होता. पोथीबद्धता ही बॅ. सावरकरानीही नाकारली आहे. टिळक चिपळूणकर परंपरा-वादी होते; तरी त्यानी आर्यसमाजाचे देखील स्वागत केले नाही. जर त्यानी पाठिंबा दिला असता तर पंजाब वगैरे उत्तरेकडील प्रांताप्रमाणे महाराष्ट्रातही आर्यसमाजाने मूळ घेतले असते. लोकहितवादी व रानडे या दोघापेक्षाही भाण्डारकर पुष्कळ बाबतीत अद्वितीय होते. भाण्डारकराना तडजोड मान्य नव्हती. लोकहितवादी, रानडे–भाण्डारकर फार काय जोतीबा फुले देखील परमहंस मंडळींच्या विचारातून स्फूर्ती घेते झाले. आधुनिक– महाराष्ट्रातील धर्म– सुधारणावादाची जननी म्हणजे परमहंस सभाच ठरते. रानडे–भाण्डारकर यांच्यामध्ये साम्यच दाखवावयाचे झाल्यास दोघांचा आवडता कवी व संत म्हणजे 'तुकाराम' हा होय. यांच्याच सहवासाने सर चंदावरकर–शिंदे वगैरे धर्मसुधारकांचा तुकाराम हा प्राणप्रिय कवी झाला. धर्म व समाज सुधारणेवर रानडे–भाण्डारकर यांची मोठी छाप व प्रभाव आढळतो. "जातीभेद मोडणे" हा परमहंस सभेचा मुख्य उद्देश होता व त्याचा पाठपुरावा डॉ. भाण्डारकरानी एकसारखा केला. त्याना जाती–जातींच्या परिषदा– संघटणा मान्य नव्हत्या. "self-assertion"च्या द्वारे आज जो तो पुढे येण्याचा प्रयत्न करीत आहे. प्रत्येक जात, प्रत्येक पक्ष, प्रत्येक पोटभेद आपलेपणा राखणेसाठी, आपले-पणा वाढविण्यासाठी प्रयत्न करू लागला; कालेकरून ह्या सर्व लोकाना आपल्या चुका लक्षात आल्यावाचून राहाणार नाहीत. ... ... आपले हित निराळ्या मार्गाचे अवलंबन केल्याने व्हावयाचे नाही. सर्वांनी एक व्हावयास पाहिजे, तर परस्परांचा द्वेष, आप्पलपोटेपणा ह्यांचा त्याग केला पाहिजे अशी जागृती लोका-मध्ये होईल." [डॉ. भांडारकर यांचे उद्गार, सुबोध पत्रिका मुंबई तारीख १० ऑ. १९०९] भांडारकराना हल्लीची म्हणजे त्यांच्या वेळची एकंदर स्थिती अत्यंत असमाधानकारक अशी वाटते आहे. जाती–जातीमधील द्वेषाची मत्सराची अवस्था, सत्यबुद्धि यांचा अभाव, अधिक हक्कांची एके बाजूस लालसा तर प्राप्त हक्काचा अनेक ठिकाणी होणारा दुरुपयोग, सुशिक्षितामध्येसुद्धा दिसून येणारा दुजाभाव, पूर्वींच्या निरनिराळ्या जातीतील सलोख्याच्या वर्तनाचा पूर्ण अभाव हाच प्रकार सर्वत्र दिसत आहे. ("सुबोध पत्रिका") डॉ. भांडारकरांच्या एकंदर मनोवस्थेचा, शिकवणुकीचा व त्यांच्या चिंतनाचा मुख्य आशय (केंद्र बिंदु)

सांगताना लिहिते की– "हल्लीच्या काळी एके बाजूने स्वराज्याची व अधिक हक्काची मागणी होत असता, जे अनेक पक्ष, अनेक मतभेद, चुरशीचे प्रकार, द्वेषाचे प्रकार दिसत, ते अत्यंत हानीकर आहेत" देशचिंतन व लोकसमाजनिरीक्षण आजही केल्यास, पासष्ट वर्षापूर्वी डॉ. भाण्डारकर यानी केलेले लोकनिरीक्षण आजच्या स्वातंत्र्यकाळालाही लागू पडते. खरा "अरुणोदय" डॉ. भाण्डारकरांच्या काळात झालाच नाही, असे त्यांचे मत होते. रामकृष्णपंतानी एक उदाहरण दिले आहे :– श्रीमंत सयाजीराव गायकवाड यांची स्वारी सन १९०९ साली पुण्यात आली होती. गायकवाड यांची दलित बंधू विषयीची सहानुभूती सक्रिय होती, असे सांगून भाण्डारकर म्हणतात की– महार बंधूनी गायकवाडाना वेगळे मानपत्र देण्यासाठी भांडाभांडी (आग्रह) करण्याची जरूरी नव्हती. डॉ. भाण्डारकराना सामाजिक अद्वैत जास्तीत जास्तपणे अभिप्रेत होते; अव्वल इंग्रजी मधील पिढयांना जातीभेदामुळे स्वराज्ये (देशी राज्ये) बुडाली ह्याबद्दल अतिशय जाणीव होती. (१) खोलवर रुजलेला जातीयवाद (२) इतिहासाबद्दल अतिरिक्त अभिमान (३) हिंसेबद्दल आकर्षण असे महाराष्ट्राचे त्रिदोष विनोबानीही सांगितले आहेत. विनोबा म्हणतात, "जातीयवादातून महाराष्ट्राचे लोक-जीवन विकल झाले आहे. जातिप्रथेचा अंत केल्यावाचून समाजात एकात्मता निर्माण होणार नाही." असे विनोबा स्पष्ट बजावतात. व एक ऐतिहासिक उदाहरण देतात; अहमदशहा अबदालीने बाहेर येऊन पाहिले की–पेशव्यांच्या सैन्यात जात, विटाळ व उच्चनीचता यानुसार रसोईसाठी वेगवेगळ्या जातवार चुली शिलगावल्या होत्या! त्या पाहिल्यावर अहमदशाला विजयाची खात्री झाली. व तसेच झाले. (भारताचा थोर पुरुष विनोबा; ले. श्री. यदुनाथ थत्ते. 'लोकराज्य' १ सप्टेंबर १९७३ पृ. २६). परमहंस सभा व ब्राह्मोसमाज यांचा नामनिर्देश टाळला तरी त्यांचे ध्येयधोरण भारताला यापुढेही टाळता येणार नाही. कॉन्ग्रेसला जन्म देण्यात व तिचे प्रथम संवर्धन करण्यात प्रांतोप्रांतीचे त्यावेळचे ब्राह्मसमाजी पुढारी व कार्यकर्ते अग्रेसर होते; व जातिधर्म निरपेक्ष धोरणावरच राष्ट्रीय सभेचा सर्व देशासाठी व सर्व धर्मीय नागरीक यांच्यासाठी जन्म झाला. पुढे जातवारीने विचार व जातीय आचार होऊ लागला यासंबंधी डॉ. भाण्डारकर यानी ठिकठिकाणी नापसंती, खेद व दुःख व्यक्त केले आहे; व आजही देशाच्या उन्नतीच्या आड जातीमत्सर-द्वेष वगैरे जातिप्रथेतून निर्माण झालेले दोष व विकृत्या आणि फाळण्या आड येत नाहीत, असे म्हणता येत नाही. त्याचप्रमाणे धर्माधर्मातील तेढ व संघर्ष हा देशाच्या एकात्मकतेस बाधा आणितो; हा अनुभव झाला.

ह्या दृष्टिकोणासंबंधी डॉ. भाण्डारकरांच्या मित्रांत मतभेद नव्हता.

[रानडे–भाण्डारकर–मोडक–चंदावरकर राजकीय व धार्मिक संप्रदायाच्या दृष्टीने एकच व समकालीन ठरतात, तरी त्यांच्यात फरक आढळतो. घरच्या व जनसमाजातील कालमर्यादा, व तत्कालीन पारतंत्र्य यांच्या मर्यादा या सर्वांना पटल्या. लोकमान्य टिळकाप्रमाणे महाराष्ट्रातील त्या वेळच्या ब्राह्मण–ब्राह्मणेतर वादाची झळ वरील पुढाऱ्यांना समक्ष लागली नाही. तरी ह्या सर्वांच्या पश्चात नेमस्त पक्षाशी असलेले ब्राह्मणेतर पक्षाचे साहचर्य पुढे गळून पडले ! म. गांधी युगात तर ब्राह्मणेतर पक्ष जहाल कॉंग्रेसमध्ये शिरला. नेमस्त मात्र अलग राहिले !]

डॉ. भाण्डारकरांच्या विचारांचा व मतांचा स्वभाव कळावा म्हणून वरील तत्कालानुसार विवेचन केले आहे. न्या. मूर्ती रानडे उलटपक्षी फार आशावादी होते. Optimist ह्या इंग्रजी शब्दाने त्यांचा स्वभाव व्यक्त होऊ शकतो. "जे अधिकार मिळाले आहेत, त्यांचा सदुपयोग केल्याने अधिक अधिकार मिळविण्याची पात्रता लोकात आहे, असे अनुभवास आणून देता येते. जो तो आपल्या स्वार्थासाठीच जर झटू लागेल तर आम्हामध्ये पशुभावच जागृत होत आहे असे होईल. In this process of regeneration, the ideas or principles which alone will guide us safely are sense of duty, love of truth and love of Justice. ...... Not only will they elevate the individual character, but they alone will ensure the future happiness of our race. For, Social arrangements, manners, and customs, they only conduce to the prosperity and happiness of a nation, when they are based upon truth and justice." हा डॉ. भाण्डारकरांच्या प्रतिपादनाचा एक महत्त्वाचा पैलू सांगता येतो. "आपली वैयक्तिक व सामाजिक व्यंगे जाणून ती नाहीशी करण्याचा प्रयत्न करण्यावर डॉ. भांडारकर यांचा भर होता." (सुबोध पत्रिका १० आक्टोबर सन १९०९)

"आपण केवळ टाकावू लोक नाहीत, आपल्या अंगी काही फार चांगले गुण आहेत, आपण जे श्रम करीत आहो, त्यांचे आपणास थोडेबहुत फल येत आहे, पुनः पुन्हा मागे व आजूबाजूस पाहून आपल्या स्थितीचा विचार केला असता, एकंदरीने ती सुधारत चालली आहे, निराश होण्याचे काही कारण

नाही, कधीना कधी तरी आपल्याला चांगले दिवस आल्यावाचून राहणार नाहीत." ही न्यायमूर्ती रानडे यांची आशावादी दृष्टी होती. एकूण समाजाची व राष्ट्राची अवस्था पाहून डॉ. भांडारकर निराशावादाकडे वळत असत. मात्र न्यायमूर्ती चंदावरकर हे रानड्यांच्या प्रमाणे आशावादी किंवा इष्टवादी होते. महर्षि शिंदे ह्याना धर्मशिक्षणार्थ विलायतेस जाण्याची जी संधी प्राप्त झाली तिचे सर्व श्रेय डॉ. भांडारकरांच्याकडे जाते.

स्वातंत्र्य येऊन सतरा अठरा वर्षे झाली. ह्या काळात परंपरागत विकृत्या उफाळून येत आहेत. जातीयता व तत्सम मत्सर व द्वेष वाढला आहे. भ्रष्टाचार कोणच्याच काळात नव्हता असे नाही. परंतु तो अमाप वाढत आहे, म्हणून त्याच्याबद्दल सर्वत्र बोभाटा वाढला आहे. जी व्यंगे आहेत त्याबद्दल जाणीव व खंत वाटेनाशी झाली आहे. अशा अवस्थेत डॉ. भाण्डारकर यांची निदाने आपणासर्वांस विचार करण्यास लावणारी आहेत.

दोघांचे स्वभावात व कित्येक धर्मविवेचनात फरक होता. रानड्यांचा प्रारंभी दयानंदांच्या आर्यसमाजाकडे कल होता, पण उत्तरार्धात तो कमीच झाला. रानडे–भाण्डारकर यांची धर्ममते नेमस्त व उदार होती, दोघेही लो. टिळकांच्या पक्षाचे नव्हते. लोकमान्य टिळकाना हे दोघेही व त्यांचा संप्रदाय व पक्ष पाश्चात्यांच्याकडे कललेला व इंग्रजी परकीय सरकार धार्जिणा वाटला, नव्हे होताच ! म्हणून लोकमान्याना यांच्या राजकीय व धार्मिक सामाजिक संप्रदायाविषयी आस्था व ओढ कधीच वाटली नाही. नेमस्तांची राजकारणात मवाळ बाजू नसती, तर लो. टिळक आणि रानडे–भाण्डारकर वगैरेमध्ये एवढे अंतर पडले नसते; व वारंवार आलेली सार्वजनिक कटुता टळली असती. पण असे होणे अशक्य झाले. भाण्डारकरांचा राजकारणाशी अत्यल्प संबंध आला, म्हणून त्यांच्याच खास राजकीय विचारावर प्रपंच होऊ शकत नाही.

उपसंहार

डॉ. भाण्डारकर ह्याना पोथीबद्धता व एकजातीयता अमान्य होती. लो. टिळक यांच्या हिंदुत्वाच्या विचारप्रवाहात बॅ. सावरकर फार मोठे सुधारक होऊन गेले. त्यांनी पोथीप्रामाण्यावर आधारित असणारी हिंदुत्वाची व्याख्या संपूर्ण बदलून ती देशवाचक व राष्ट्रीय केली. पण डॉ. भाण्डारकर व यांचा ग्रंथप्रामाण्य व शब्दप्रामाण्य बाजूस सारण्याचा समान प्रयत्न होता हे विसरले जाते. "ह्या विस्तीर्ण पृथ्वीवर आणि ह्या विशाल आकाश मंडळा-

मध्ये व आम्हा मानवांच्या राजकीय सामाजिक आणि व्यक्तिसंबंधी व्यवहारामध्ये अनिवार अनंत सामर्थ्याचे अगम्य व्यापार चालले आहेत. हे सामर्थ्य प्रत्येक लहान मोठ्या, अति सूक्ष्म किंवा अति विशाल पदार्थांमध्ये दिसते. तस्मात् सर्व पदार्थ ईश्वराच्या हाती आहेत, तो त्याजमध्ये गूढ रूपाने आहे, ते रूप अनंत आहे. आत्ममय आहे. म्हणून इंद्रियास गोचर नाही, परंतु ह्या प्रमाणे बुद्धीस गम्य होते." (सुविचारसंग्रह सुबोधपत्रिका ता. १२ मे १९०१) डॉ. भाण्डारकर यानी याप्रमाणे तत्वबोधासाठी बुद्धीदेखील महत्त्वाची आहे; ईश्वरी विचारात बुद्धीचे वरिष्ठत्व भोळ्या भक्तिभावापेक्षा त्यानी जास्तीच सांगितले आहे. ही एक पारंपरिक धर्मविषयक विचारा-आचारातील क्रांति होय. मर्यादित अर्थाने डॉ. भाण्डारकर बुद्धिवादी होते.

डॉ. भाण्डारकर : उपासना व धर्म आणि विशेषतः अध्यात्म यांचा विग्रह करिता येत नाही, संशोधन, दातृत्व, संस्थासंभार, दीर्घायुष्य, सरकारी मानमरातब, विद्वत्तेच्या गौरवार्थ देशी व विदेशी विश्वविद्यालयाने त्याना बहाल केलेल्या महत्त्वाच्या पदव्या, सरस्वती व लक्ष्मी यांचा संयोग, प्रवृत्तीचा म्हणजे कर्मयोगाचा पुरस्कार, संस्कृत व प्राकृत भाषामधील त्यांचा अधिकार वगैरे वगैरे प्रकारे त्यांचे चरित्र व चरित्रक्रम विशाल व सर्वांगीण आहे. तरी या सर्वांच्या बुडाशी त्यांची धर्म व नीतिप्रियता हीच मुख्य ठरते. व त्यांचे एक दर्शन म्हणजे मर्यादित दर्शन घडविताना देखील त्यांचे धर्म्य व धर्मपर जीवन बाजूस ठेविता येत नाही. अनुष्ठानावर (आचरणावर) डॉ. भाण्डारकर यांचा फार भर होता.

प्रार्थनासमाज व भाण्डारकर यांचादेखील विग्रह होऊ शकत नाही. भाण्डारकर म्हणजेच प्रार्थनासमाज व प्रार्थनासमाज म्हणजेच भाण्डारकर असा सरळ अर्थ सांगावा लागतो. प्रार्थना समाज म्हणजे काय ? याचे सांगोपांग उत्तर, – डॉ. भांडारकर यांचे लेख, व्याख्याने उपदेश वगैरे जे सुबोधपत्रिकाकर्ते वैद्य यांनी संपादित केले आहेत, – ह्या ग्रंथाच्याद्वारे मिळते, भाण्डारकर प्राच्य विद्या संशोधनसंस्था हे जसे भाण्डारकरांचे स्मारक ठरते, त्याहीपेक्षा प्रार्थनासमाजाला त्यांच्या विद्वत्तेमुळे जे स्वरूप प्राप्त झाले तेच भाण्डारकरांचे एक प्रमुख दर्शन होय. या क्षेत्रातील त्यांचा जय–अपजय संपूर्ण दुय्यम ठरतो. भाण्डारकरांचा अनेक संस्थांच्या संस्थापनेच्या संबंधात संबंध होता. न्या. म. रानडे यांच्या सार्वजनिक जीवनाशी भाण्डारकर एकरूप होते. आज ह्यांच्या अनेक संस्था व उपक्रम हयात आहेत. प्रार्थनासमाज व

त्याची लोककल्याणात्मक कार्ये चालू आहेत. भाण्डारकर (व रानडे देखील) प्रार्थनासमाजाचे संस्थापक नव्हते. पण भाण्डारकर यानी प्रार्थनासमाजाची मूर्ती (स्वरूप) घडविले. सहा धर्मनियम बांधून दिले व सभासदाने घेण्याची प्रतिज्ञा देखील त्यानीच तयार केली. परमहंससभेचे सर्व मूळ उद्देश धर्म व प्रतिज्ञेत समावेशित झाले आहेत. रत्नागिरी येथे असताना भाण्डारकरांचा प्रत्यक्ष ज्यास्ती संबंध परमहंस सभेशी आला होता; शिवाय त्यांचेच सख्खे चुलते कै. श्री. विनायक बापूजी भाण्डारकर हे पुणे प्रार्थना समाजाच्या संस्थापनेपूर्वी देखील परमहंस मंडळीत पुढारी होते. पुणे प्रार्थनासमाज इ. स. १८७० मध्ये स्थापन झाल्यावर त्याची पुण्याची बुधवार पेठेतील जागा कै. श्री. विनायक बापूजी भाण्डारकर यांचे नावे खरेदी केली. आणखी दोघे ट्रस्टी होते. ही जागा रानड्यांच्या वजनामुळे मिळाली. ह्याच विस्तीर्ण जागेवर डॉ. भाण्डारकर यांच्या परिश्रमाने हल्ली आहे, ते बळकट व दगडी ' हरि–मंदीर ' पुढे बांधण्यात आले. व विशेषतः ह्या मंदिरातील व्यासपीठावरून (वेदीवरून) डॉ. भाण्डारकर यांचे धर्मोपदेश प्रगट झाले. व प्रार्थना समाजाच्या पहिल्या पिढीवर बायबलाचा प्रभाव होता. तो रानडे–भाण्डारकर यांच्या विद्वत्तेमुळे नाहीसा झाला. भाण्डारकरानी उपनिषदांचा ज्यास्ती आधार घेतला.

विठ्ठल रामजी शिंदे धर्मशिक्षणार्थ म्हणजे धर्मप्रचारकाचे–मिशनरी–शिक्षण घेण्यास विलायतेस गेले. ह्याकामी डॉ. भाण्डारकर यांचीच शिफारस व श्रम पायाभूत होते. महर्षि शिंदे यांच्या अंत्यजोद्धाराच्या कार्यात देखील डॉ. भाण्डारकर सहभागी होते. व ह्या निराश्रितांच्या एका मोठ्या सन १९१२ साली भरविलेल्या परिषदेचे अध्यक्षस्थान डॉ. भाण्डारकरानी स्वीकारले होते. कर्मवीर शिंदे डॉ. भाण्डारकराना एक गुरु समजत. महर्षि शिंदे ह्यांच्यावर कै. भाण्डारकर–रानडे यांचा जोतीराव फुले ह्यांच्याही पेक्षा जास्ती परिणाम होता. कै. प्रि. जोग व कर्मवीर शिंदे हे दोघे भाण्डारकरांचे कर्तबगार शिष्य म्हणून निर्देशिता येतात; या दोघानी आजन्म लोकसेवा केली.

मराठे व तत्सम त्यांच्याकाळी विद्येत मागासलेले जे समाज होते. त्यांच्या विद्याप्रसारक परिषदामधून, संस्थांमधून व चळवळीमधून डॉ. भाण्डारकरानी भाग घेतला होता. राजर्षि शाहू महाराजांच्या वेदोक्त पुरस्काराच्या चळवळीस डॉ. भाण्डारकरानी ऐतिहासिक पुरावे देऊन पाठिंबा दिला; मराठे हे क्षत्रिय आहेत. आजच्या काळात त्यानी प्रशासक होण्यात यश मिळविले पाहिजे. कारण हा काळ पूर्वीप्रमाणे लढायांचा नाही. प्रशासक होण्यात मराठे मागे राहातील तर सारा महाराष्ट्र मागे राहील म्हणून सर्वांनी त्यांच्या

उद्धारार्थ प्रयत्न केला पाहिजे. मराठ्यांची ऐतिहासिक व सामाजिक महानता व महत्त्व डॉ. भांडारकर यानी निदर्शनास आणून दिले होते. डॉ. भाण्डारकरांच्या वेळी अर्थात आजचा मुंबईसह महाराष्ट्र मुंबई इलाख्यात होता. आता महाराष्ट्र हा मराठी स्वतंत्र प्रांत झाला आहे. म्हणून डॉ. भांडारकर यांचे उद्गार त्यावेळी पेक्षाही आता जास्ती अभ्यसनीय आहेत. [Who are The Marathas ? by Shri W. L. Birje. Opinion of R. G. Bhandarkar, 23rd April 1896]

मराठ्यांची उत्पत्ति, त्यांचा इतिहास व प्राकृत बौद्ध धर्मासंबंधीही पुष्कळ संशोधनात्मक साहित्य डॉ. भांडारकर यानी उपलब्ध केले. मराठे, शिवाजी व महाराष्ट्र या संबंधी असाच व्यासंग डॉ. भाण्डारकर यांच्या प्रमाणे रानडे यानी केला. वेदावतविषयक मतभेद सोडला (आता तो भूतकालीन व कालबाह्य झाला) तर लो. टिळक, रानडे व भाण्डारकर या त्रिमूर्तींच्या ठिकाणी मराठे व महाराष्ट्र यांच्या संबंधी (जरी त्या काळी आजच्या प्रमाणे महाराष्ट्र स्वतंत्र प्रांत नव्हता तरी) अभिमान होता. शिवाजी हे सर्वांच्याच आदराचे केंद्र ठरते. येथे जहाल-मवाळ ऐक्य पावले.

डॉ. भाण्डारकरांचा स्वभाव भावनावश नव्हता. डॉ. भाण्डारकरांना रानडे हे गुरु होते. भाण्डारकर म्हणजे रानड्यांचे प्रख्यात व महत्त्वाचे शिष्य झाले. न्या. मू. रानडे यांच्या अंगी सर्वस्पर्शी सामाजिकता मोठी होती. डॉ. भाण्डारकर व्यासंगात जास्ती गढलेले असत. रानडे व फुले यांची दाट मैत्री व मतभेद देखील उपलब्ध आहेत. रानड्यांनी सर्वांचेच नेतृत्व त्यांच्याशी जास्ती समीपता साधून केले. डॉ. भांडारकर यांचा काळ पुण्यात फार वर्षे गेला. जोतिबा व डॉ. भांडारकर एकमेकाना जाणत व पहात होते. तरी त्यांची आपसात फार रानड्यांच्या इतकी जवळीक नव्हती. डॉ. भाण्डारकरावर टीका करण्याचा जोतिबांवर प्रसंग देखील आला नाही. बडोद्यास दिवाणपदापर्यंत चढलेले कै. श्री. धामणस्कर पूर्वी साताऱ्यास प्रथम मामलेदार होते. यानी मराठ्यांच्या शिक्षण-प्रसारार्थ फार मोठे पहिले प्रयत्न केले. हे डॉ. भाण्डारकरांचे विद्यार्थी होते. डॉ. भाण्डारकर रत्नागिरीतील हायस्कूलवर हेडमास्तर होते त्यावेळी धामणस्कर त्यांच्याच हाताखाली शिकले. धामणस्कर पुढे म. जोतीबांचे साह्यक व मित्र म्हणून प्रसिद्धीस चढले. कै. मामा परमानंद भाण्डारकरांचे जवळचेच मित्र, परमानंदानी जोतीबांच्या संबंधी फार जवळीकीने व आपुलकीने उद्गार व्यक्त केलेले आढळतात. (श्री. पु. बा. कुलकर्णीकृत मामा परमानंद आणि त्यांचा कालखंड पृ. २६६।६७) जोतिबा व डॉ. भाण्डारकर यांच्यात विरोध व मतभेद

अनुक्रमणिका

व्यक्त झाले नाहीत. पुण्यात एकमेक एकमेकाना पहात होते. सार्वजनिक सभा-समारंभात दोघे येत जात होते. तरी डॉ. भाण्डारकर व जोतीबा यांचा असा विशेषाने जवळचा संबंध आल्याची माहिती अजून तरी उपलब्ध नाही ! तरी जोतीबांची धर्मविषयक जी मते होती, तीच डॉ. भाण्डारकर यांच्या विचार-प्रवाहाशी फार समीप ठरतात; जातीभेद, मूर्तीपूजा व अस्पृश्यता ह्यावर भाण्डारकरानी प्राज्ञभाषेत प्रहार केले आहेत. दोघेही धर्म व समाजसुधारक झाले. जोतीबाला डॉ. भाण्डारकर यांच्या इतके शिक्षण व संस्कृत पांडित्य लाभण्याचा योग आला असता, तर तोही जन्मजात चिकित्सक व कुशाग्र शोधक बुद्धीचा असल्यामुळे, पंडित झाला असता ! पण असे झाले नाही, हेच खरे. दोघांच्याही धर्मसुधारणेसंबंधी लिहावयाचे झाल्यास दोघेही पराभूत आहेत. जातिप्रकार, मूर्तीपूजन, अस्पृश्यता, (दलितविषयक वागण्याची मनातील समजूत) व धर्मपंथसंप्रदायभेद ह्या रुढी आहेत. तत्वज्ञान व शास्त्रे यांच्या मूलार्थावर ह्या सुदृढ रूढी प्रभाव गाजवितात. तत्वज्ञान व जगातील लोक-व्यवहार यात तफावतच सतत सापडते व पुढेही सापडेल. म्हणून धर्मसुधारणेच्या क्षेत्रात डॉ. भाण्डारकर व जोतीराव स्वत: कडवे अनुष्ठानिक होते तरी तत्वत: अपयशीच म्हटले पाहिजेत. दोघांचाही पिंड अध्यात्मिक होता. दोघेही प्रार्थना-शील होते. दोघांचीही एकेश्वरी ईश्वरविषयकदृष्टी एकच होती. दोघेही सरळ द्वैती होते; जगाकडे–संसाराकडे पाहाण्याचा दोघांचाही दृष्टिकोण उदात्त, क्रियाशील व आशावादी होता. दोघेही पाश्चात्य ख्रिस्ती धर्म व राज्य यांचे चहाते होते. डॉ. भाण्डारकरांची परब्रह्मस्वरूपी ईश्वरविषयक जाणीव जी होती तीच नांगरे व आद्य शेतकरी लेखक व पंडित (?) जोतीराव यांची देखील होती. परम-सत्यावर दोघांची दृढश्रद्धा होती. सामाजिक सुधारणेच्या क्षेत्रात दोघांचाही पक्ष एकच होता. दोघानीही लोकहितवादीचा सुधारणाप्रवाह वाढविला. पांडित्य, ऐहिक स्थिती वगैरे संबंधी जोतिबा व रामकृष्णपंत यांच्यामध्ये जमीन-अस्माना-एवढे अर्थात महदंतर होते. पण ह्या बाह्य अंतराला आता महत्त्व देण्याचे कारण नाही. राजर्षी शाहू महाराज सत्यशोधक समाजाचे पुढारी व आर्थिक मोठे व उदार साह्य करणारे पेट्रन म्हणून विख्यात आहेत. त्यानी आर्य-समाजाला देखील साह्य केले, हे दिसून आले; पण महर्षी शिंदे यानी कोल्हापूरला वारंवार जाऊन, प्रार्थना समाजाचा प्रचार केला. तेथे एक शाखा काढली. विठ्ठल रामजी यांच्या दौऱ्याला राजर्षी शाहू यांनी आर्थिक मदत दिली व डॉ. भांडारकर याना पुण्याच्या प्रार्थना समाजाच्या नव्या इमारती-साठी देखील देणगी दिली. डॉ. भांडारकर यांच्या वजनाचा असा फायदा अनेकविध संस्था व व्यक्ती याना लाभला होता. ग्रंथसंग्रह करणे हा डॉ.

अनुक्रमणिका

भांडारकर यांचा आवडता छंद होता. त्यानी हा संग्रह शेवटी नामांकित संस्थाना देऊन टाकला. या दातृत्वातूनच डॉ. भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन मंदीर पुण्यास उभे राहिले. लोकहितवादी– रानडे यांच्याप्रमाणे पुण्यातील अनेकविध शैक्षणिक व सांस्कृतिक संस्थांना देणग्या देऊन, त्यात भाग घेऊन डॉ. भाण्डारकरानी संस्थासंभार वाढण्यास सहकार्य केले. " रानडे-भाण्डारकर " अशी एकत्रपणे ही दोन आडनावे वापरली जातात.

कोणत्याही ग्रंथात एकसारखे सर्वथा सत्य नसते. अग्राह्य भाग देखील असतो. ग्रंथ मानवी असतात, असे प्रतिपादन जोतीबानी देखील केलेले आढळते. ह्या ग्रंथप्रामाण्यासंबंधीच्या दृष्टिकोनात जोतिबा व डॉ. भाण्डारकर समान व सम ठरतात. सत्यशोधक समाजाचे मागे म. फुले यांच्या पश्चात आंदोलन झाले; चळवळ झाली. तशी प्रार्थनासमाजाची चळवळ व आंदोलने झाली नाहीत. संथ, शांत, व निरुपद्रवी अशी प्रार्थनासमाजाची ठेवण होती. मांडणी नीट-व्यवस्थित व सुरेख करून डॉ. भाण्डारकरानी केसरी-टिळक यांचे आक्षेप भारदस्त व पोक्त भाषेत शास्त्राधार देऊन, खंडित केले. त्यानी प्रार्थनासमाजाच्या यशापयशा-संबंधी देखील विवेचन केले आहे. त्यानी स्वतःच्या व समाजाच्या उणिवा वारंवार आत्मपरीक्षणाने निवेदन केल्या होत्या. प्रार्थनासमाजाचा आत्म-परीक्षण व स्वदोषनिरसन हादेखील उद्देश सांगितलेला आढळतो. आत्मनिवेदन हा भाण्डारकरांच्या भक्तीचा प्रकार होता.

अर्धशताब्दी प्रीत्यर्थ त्यांच्या अनेक कामगिरींचा व विद्वत्तेचा पुनः डॉ. भांडारकर यांच्या पश्चात अनेकांनी प्रबुद्धपणे गौरव केला. पण धर्म (त्यातल्या त्यात प्रार्थनासमाजाचा धर्म) व डॉ. भांडारकर यांचा विग्रह करणे म्हणजे त्यांच्या अध्यात्मिक (प्राणभूत) दर्शनाला बाजूस ठेवणे होय. समाज व धर्म सुधारणेच्या क्षेत्रात जो नास्तीपक्ष (विध्वंसक भाग) अटळपणे पत्करावा लागतो तो महत्वाचा आहे. व तोच वगळला तर सर्वच कार्यभाग व उद्देश आटोपला, असे डॉ. भांडारकर यांचे मत होते. अनेक विधायक व सांस्कृतिक क्षेत्रातील कामगिरी संबंधाने डॉ. भांडारकर यांना यश आले. 'गतानुगतिको लोकः' अशी जनसमाजाची वहिवाट असल्याने अर्थात डॉ. भांडारकरांच्या सुबोध पण बिकट मार्गास यश प्राप्त झाले नाही. गेल्या शतकात मानवी ऐक्यासाठी जगात अनेक विश्वधर्मासाठी प्रयत्न झाले. पण त्याना कधी जय येईल, हेही सांगता येत नाही ! पण अपजय दिसत असूनही मूलभूत सत्याचा व व्यापक आदर्शवादाचा पाठपुरावा करणारे जीवन डॉ. भांडारकरानी बुद्धयाच पत्करिले. म्हणूनही डॉक्टर भांडारकर यांची जीवितयात्रा असामान्य ठरते,

" भाण्डारकर–रानडे " अशी शब्दयोजना केली जात नाही. तरी ह्यांचे दोघांचे विचार–आचार संयुक्त ठरतात. महाराष्ट्रात तरी रानडे–भाण्डारकर यांचा विचारप्रवाह आपण सर्वच महत्त्वाचा मानतो. तो भक्तिप्रधान होता (व आहे) तरी त्याला नेमस्त राजकारणाची का होईना जोड होती. सर चंदावरकर–गोखले–परांजपे–सप्रू–जयकर–श्रीनिवासशास्त्री वगैरे नामवंत पुढारी ह्या विचारप्रवाहात झाले. पारतंत्र्याच्या शेवटी सप्रू–जयकर यांची शिष्टाई कारणी आली. नेमस्त–उदार स्वरूपाचे राजकारण अगदीच निरुपयोगी झाले असे नाही. पण डॉ. भांडारकरांचा पिंड फारसा राजकारणाचा व धकाधकीचा नव्हता. तो पिंड पंडिती होता; व त्यांचा देह अभ्यासिकेमध्ये व त्यांच्या ग्रंथसंग्रहालयात रममाण होई. सरस्वती व लक्ष्मी यांचा सहयोग भांडारकराना लाभला होता.

संस्कृत विद्येच्या प्रसाराच्या दृष्टीने डॉ. भाडारकरांचे कार्य थोर आहे. डॉ. भांडारकर संस्कृत म्हणजे पौर्वात्य विद्या व पाश्चिमात्य विद्या व तत्त्वज्ञान यात पारंगत होते. ह्यामुळे ह्यांची प्रतिपादने व्यापक ठरतात. पहिल्या काही पिढ्या डॉ. भांडारकरांच्या संस्कृत पाठमालेवरूनच संस्कृत शिकल्या. " ज्याला संस्कृत येत नाही तो सुशिक्षितच नव्हे, संस्कृत आले पाहिजे. " असे विठ्ठल रामजी आम्हास सांगत असत.

डॉ. भांडारकरांच्या स्वभावात निर्दोषपणा होता, असे नव्हे. पंडिती जीवन बराच तुसडेपणा व एकातांची आवड यामुळे देखील अलग होते. डॉ. भांडारकर म्हणत असत की, " आम्ही संसार-करू आहोत. " त्यांच्या जीवनाला खूप मर्यादा पडल्या. शिक्षकी व प्रोफेसरी पेशांची नोकरी त्यानी केली. इंग्रज राज्य निष्ठा फक्त " शूद्र पंडित " (निबंध मालेच्या शब्दात लिहावयाचे झाल्यास) जोतीबा फुले ह्यांच्यातच होती असेच नव्हे. भाण्डारकर–रानडे वगैरे पहिले नेमस्त ह्या विधानाला अपवाद नव्हते. या थोर थोर मंडळीवर चिपळूणकर–टिळक ह्यांचा क्रोधयुक्त विरोध प्रगट झाला, ह्याला हे एक कारण होते. पण आता स्वातंत्र्यच आले आहे. ज्या काल मर्यादा पडल्या त्या संपल्या. रानडे भाण्डारकर यांनी कालानुरूप ज्या मर्यादा व बंधने पाळली ती नेमस्त बंधने कर्मवीर शिंदे यानी ओलांडली. धर्मप्रसार व दलितोद्धार प्रत्यक्ष जीवन समर्पून केला. रानडे भाण्डारकरांच्या प्रार्थनासमाजाने व एकूण ब्राह्म-समाजाने या देशाला उत्तुंग व्यक्तित्वे दिली. ह्या सर्वांचे अपयश म्हणजे उपनिषदे व गीता यांच्यातील सर्वश्रेष्ठ तत्त्वज्ञानाचा पराभव मानला पाहिजे. ज्ञानोत्तर भक्ती व कर्म (कर्तव्य) यांचा समन्वय ब्राह्मसमाजाच्या विचारात होतो.

अनुक्रमणिका

भाण्डारकरांचे दर्शन देताना व घेताना रानडे-भाण्डारकर असा वाक् प्रयोग वारंवार अटळ होतो. वरील सर्वच थोर मंडळी राममोहन यांच्या परंपरेतील ठरतात. राममोहन ह्यांच्या जागृतीतून नेमस्त मंडळीनी राष्ट्रसभा (Congress) चालू केली. व पहिली पंचवीस वर्षे सांभाळली. लोकमान्यांनी ती जहाल केली, तरी उपलब्ध ह्या सभेचे व्यासपीठ व अधिष्ठान त्यानाही उपयोगी पडले. राष्ट्राच्या आधुनिक राजकीय सार्वजनिक जीवनाला प्रागतिकानीच सुरुवात केली. धार्मिक व सामाजिक आणि औद्योगिक विचारांना व विज्ञानात्मक दृष्टि कोणाला आणि नव्या विद्यांच्या प्रसाराला ह्यानी फार मोठी पहिली गती दिली. ज्या विचारप्रवाहात भाण्डारकर झाले तो संप्रदाय वरीलप्रमाणे कार्यान्वित असे. आधुनिक समाजप्रबोधनाच्या इतिहासात डॉ. भाण्डारकर यांच्या वैचारिक धनाला अर्थात स्थान आहेच. ब्राह्मोसमाजाच्या संस्थापनेच्या पुढे नॅशनल कॉंग्रेसचा अवतार (प्रगटीकरण) झाला या मागे निधर्मी (जातिधर्म पंथ भेदातीत) दृष्टी व राष्ट्रीय एकात्मकता ह्यांचे सूत्र होते. निधर्मी धोरणाचा उगम डॉ. भाण्डारकर यानी हिरीरीने पुरस्कारलेल्या ब्राह्म व प्रार्थना समाजाच्या ग्रंथ व शब्द प्रामाण्याच्या विरोधी पण सारग्राही सापडतो. व बुद्धियोगाची सुरुवात पोथीप्रामाण्य सोडल्यानेच होते. मग बुद्धी ही विभूती पूजेत गुटमळत नाही.

शंभर दीडशे वर्षानंतर आता स्वातंत्र्यात गेल्या शतकात झालेल्या धर्म व समाज प्रबोधनाचा नवा विचार करणे प्राप्त आहे. तथापि ब्राह्मसमाज हा वैयक्तिक मोक्षासाठीच निघाला नाही. सामाजिक एकात्मता व न्याय आणि परतंत्र झालेल्या भारताचे नव्याने पुनरुत्थान व्हावे, असा ऐहिक हेतू देखील त्याच्यात होता. भारतीय विविधतेतून एक विविधता लोकापुढे मांडणे हा देखील उद्देश होता. डॉ. भाण्डारकरानी उपासनेच्या निराकार प्रकारावर जास्ती भर दिला; ब्राह्मसमाजाचा धर्म असामान्यांचा ठरतो. आतापर्यंतच्या अनुभवाने तरी सर्वसाधारणांना व सामान्यांना तो न झेपणारा असा वाटतो. प्रार्थना समाज ही त्याचीच एक शाखा; तरी डॉ. भाण्डारकर वगैरे महाराष्ट्रीय मराठी मंडळी बंगाल मधील लोकांप्रमाणे भावनाप्रधान नव्हती. परमहंस सभा व प्रार्थना समाज हे ब्राह्मसमाजाची नक्कलच केवळ नव्हे. त्यात भाण्डारकर–रानडे यांची स्वतंत्र प्रज्ञा प्रामुख्याने समावेशित झाली आहे. ब्राह्म व हिंदु असे वेगळे भेद व भिन्न जाती करू नका– होऊ नयेत (व महाराष्ट्रात तरी त्या बंगाल्यांप्रमाणे झाल्या नाहीत) असे डॉ. भाण्डारकर यांचे मत होते; व ते महत्त्वाचे मानले पाहिजे.

राममोहन राय- पंडित ईश्वरचंद्र विद्यासागर यांच्याप्रमाणे भाण्डारकरानी नव्या कालप्राप्त सुधारणांना प्राचीन संस्कृत शास्त्रे व ग्रंथ यातील आधार दाखविले. ब्रह्म म्हणजे तत्त्व, ब्राह्मधर्म ही संज्ञा रानडे- भाण्डारकर यांनी पत्करली. ब्रह्म ही जाणीव व ज्ञान भारताला नवे नव्हे. वेद उपनिषदापासून- ज्ञानेश्वरी-दासबोधापर्यंत सर्व पारमार्थिक ग्रंथांचा प्राण हाच आहे व प्रतिपाद्य विषय देखील हाच. आद्य शंकराचार्यांचे ग्रंथदेखील ब्रह्मविवेचन करणारे ठरतात. भाण्डारकरांचा समन्वयवाद मुळीच सर्वथा ऐतिहासिक व प्राचीन मूळ परंपरेला सोडून आहे असे म्हणणे कठीण आहे. तत्वनिष्ठ वरील प्रकारचा परिवर्तनवाद व सर्वधर्मरहस्य यांचा नव्या कालानुसार ह्यात संगम आहे. कारण आधुनिककाळी भारतातील लोक एकाच धर्माचे राहिले नाहीत. ख्रिस्ती- मुसुलमान- बौद्ध व जैन-पारशी वगैरे नानाधर्मांचा व नाना जातींचा हल्लीचा भारत बनला आहे. भारतीय भावनिक एकात्मतेसाठी सर्वधर्मसमभाव यांची गरज म. गांधी ह्यानाही तीव्रतेने भासली. सर्वोदयवादी विनोबा म. गांधींचे हेच तत्वज्ञान व सामुदायिक प्रार्थना वगैरे कार्यक्रम अंगिकारितात. डॉ. भाण्डारकर यांचे विचार पक्के आहेत. लोकहितवादी-फुले यांच्याप्रमाणे झोड उठवून त्यानी वादळी विचारपद्धती स्वीकारली नाही.

डॉ. भाण्डारकर यांचे 'एक दर्शन' घडविताना त्यांना प्राणभूत असलेल्या प्रार्थनासमाजाचा दृष्टिकोण विशेषाने सांगणे भाग होते तरी डॉ. भाण्डारकर म्हणजे केवळ फक्त "प्रार्थना समाज" असेच केवळ नव्हे. त्यांचे चरित्र-कार्य व विचारधन चौफेरपणे चौरस होते. म्हणून ज्याना जी बाजू जिव्हाळ्याची व जास्ती ग्राह्य वाटते, तो पैलू ते ते विशद करिताना आढळतात. वैयक्तिक अभिरुचीप्रमाणे कोणत्याही मोठमोठ्यांच्या चरित्रासंबंधी असा विविध विचार प्रपंच होऊ शकतो. तरी विभूतीपूजा खुद्द डॉ. भाण्डारकर याना नापसंत होती. डॉ. भाण्डारकर म्हणजे ज्ञानार्जन व विद्येचा व्यासंग होय. डॉ. भाण्डारकर ग्रामीण जनतेपर्यंत पोहोचले नाहीत, असे म्हणावे लागते. विशेषतः पंडितवर्य भाण्डारकर यांचा शिक्षक व प्रोफेसर या नात्याने विद्यार्थी जगताशी संबंध आला. विद्यार्थ्यांवर त्यानी चांगला ठसा उमटविला. लोकहितवादींची नोकरी महाराष्ट्र व गुजराथमधील लोकशाही व ठिकठिकाणच्या जनतेशी संबंधित असलेल्या अनेक खात्यात व हुद्यावर झाली. त्यामुळे त्यांचा जनतासंपर्क मोठा होता. सरस्वतीचे पूजक व गहन विषयातील गाढे पंडित म्हणूनच डॉ. भाण्डारकर यापुढेही ख्यातनाम व अभ्यसनीय राहतील.



प्रा. उषा मा. देशमुख

कृष्णरुक्मिणी स्वयंवरकथा : महदंबा आणि नरेंद्र

यादवकालीन मराठी कवितेमागील प्रवृत्ती आणि प्रेरणा लक्षात घेताना श्रीकृष्ण या देवतेविषयी सर्वच मराठी कवींना वाटत असलेले ममत्व कुतूहल निर्माण करणारे ठरते. भागवतसंप्रदाय आणि महानुभाव संप्रदाय या दोन्ही संप्रदायांनी मराठी वाङमयाचे जे दालन यादवकाळात पृथगात्मपणे सजविले त्यात कृष्णभक्तीच्या साह्याने धर्मनिरूपण, पंथनिश्चिती व अध्यात्माची दिशा न्याहाळण्याचा प्रयत्न केला. यादवकालीन सर्वच मराठी कवींच्या अनुभव-विश्वावर अधिराज्य गाजविणारी एकमेव देवस्वरूपी कृष्णलीला हीच होती. श्रीकृष्णाच्या जीवनातील विविध नाट्यात्म प्रसंग आणि त्यातून उतरलेले त्याचे भावजीवन यामुळे सर्वच मराठी कवींना रामायणातील रामचंद्रापेक्षा व महाभारतातील भगवद्गीतेतील श्रीकृष्णापेक्षाही भागवतपुराणातील श्रीकृष्ण अधिक जिव्हाळ्याचा वाटत असावा. ज्ञानेश्वरांनी केवळ भगवद्गीतेतील कृष्णार्जुन संवादातून एक प्रगल्भ आणि परिपक्व वैचारिक भूमिका असलेला श्रीकृष्ण साकार केला. ज्ञानेश्वर समकालीन असलेल्या नामदेव, गोराकुंभार, सावता, चोखा इत्यादी कवींनीही कृष्णकथा गायिली पण प्रौढ कृष्णापेक्षा त्यांना महत्त्व वाटत आले ते याच्या शैशवाचे, निर्व्याज बाल्याचे ! ज्ञानेश्वरीतून गोचर होणाऱ्या कृष्णरूपापेक्षा नामदेवादी कवींच्या अभंगातून आणि ज्ञानेश्वरांच्या अभंगातून गोचर होणारे कृष्णरूप अगदी भिन्न स्वरूपी ठरले.

प्राचीन स्वयंवरकथा किंवा विवाहकथा बघितल्या तर कृष्णरुक्मिणी-स्वयंवरकथेचे फारमोठे आकर्षण यादवकालीन कवींना होते व त्यांच्याच परंपरेचा आधार घेऊन जन्माला आलेल्या पुढच्या कवितेतही होते. कृष्णाने रुक्मिणीशी केलेला विवाह हा राक्षसविवाहपद्धतीतून आलेला आहे. त्यातील

नाटच व त्या नाटचाची अभिव्यक्ती कृष्णभक्तीच्या साह्याने विशद करणे यादृष्टीने आख्यान-कवितेची निर्मिती यादवकाळात झाली. यादवपूर्वकालीन संस्कृतकवितेत डोकावले तर विषयांची विविधता व महाकाव्याचा बंध (pattern) संस्कृत कवितेने स्वीकारलेला दिसतो. यादवकाळातील मराठी कविता संस्कृत कवितेच्या वळणापासून दूर जाण्याचा प्रयत्न जन्मापासूनच पृथकपणे करीत आलेली दिसते. मराठी या देशी भाषेतील नवप्रवृत्ती व तिचा आविष्कार हा शृंगाररसरूप घेऊन न येता भक्तिरसरूप घेऊन अवतरला त्यामुळे अभिजात महाकाव्यांमधून मांडलेला आदर्शवाद आणि ध्येयवाद यांचे स्वरूप मराठी कवितेने न न्याहाळता स्वतःचा स्वतंत्र मार्ग अनुसरला; अर्थात असे होत असताही यादवकालीन कविता एकदम काही फार परंपरेपेक्षा वेगळी झाली नाही. विदग्ध महाकाव्यांची संस्कृत परंपरा व काव्यविषयक दृष्टिकोण नरेंद्राने आपल्या कवितेत सांभाळला व महाकाव्य पद्धतीची आपली अपेक्षा पूर्ण करण्याचा प्रयत्न केला.

मराठी भाषेतील पहिली कृष्णरुक्मिणी स्वयंवर कथा महदंबेने गायली. व तिच्यानंतरचा महानुभाव कवी जो नरेंद्र यानेही कृष्ण रुक्मिणीविवाह कथा हाच आपल्या कवितेसाठी विषय निवडला. महानुभाव पंथातील 'कृष्ण-माहात्म्य' या ठिकाणी प्रभावी झाले असले तरी त्याहीपेक्षा भक्तिमुक्तीचे साधन म्हणून कृष्णकथा ही धर्माच्या अपेक्षेने स्वीकारली गेली आहे. यादव-काळात माणसाची लौकिक उन्नती आणि आध्यात्मिक उन्नती ही धर्मा-धिष्ठितच असलेली स्पष्ट दिसते. वास्तविक सर्व जीवनव्यवहारालाच धर्म-भावनेचे अधिष्ठान आहे. यादवकालीन कवींनी जी वाङमयनिर्मिती केली ती केवळ स्वान्त:सुखाय नसून तिच्या मागील प्रेरणा ही प्रामुख्याने ईश्वरभक्तिमूल अशी होती. विशिष्ट धर्मपंथांच्या आधारे परमार्थविचार जनसामान्यांना सोपा-करून सांगणे ही संतकवींची भूमिका होती त्यामुळे सर्वच वाङमय व्यवहारात व्यक्तिविशेषत्वाला आणि आत्माविष्काराला थारा नसून समूहमनांचा उद्धार 'स्व' सह करणे हीच भूमिका प्रभावी ठरली. ईश्वरी प्रेरणेतून जन्माला आलेल्या मराठी वाङमयात भक्तिरसाचा इतका उत्कर्ष का झाला याची कारणमीमांसा आपल्याला करता येईल. यादवकालीन कविता उत्स्फूर्त असली तरी तिच्यामागे कोणते ना कोणते प्रयोजन निश्चित प्रभावी असलेले दिसते. महदंबेने गुंडमराउळांच्या सान्निध्यात असता त्यांच्या आग्रहावरून धवळे रचले असे इतिहास सांगत असला तरी गुंडमराऊळ म्हणजे पंचकृष्णांपैकी एक आहेत ही गोष्ट ती विसरलेली नाही. त्यामुळे उभयदृष्यावतारी मानवी-

रूप धारण केलेल्या परमेश्वराने 'धवळे' गाण्यास आज्ञा करताच उत्स्फूर्तपणे महदंबा कृष्णरुक्मिणी विवाहकथा गाऊ लागली व पहिल्या मराठी आख्यान-कवितेची निर्मिती तिने केली. या उलट नरेंद्राच्या 'रुक्मिणीस्वयंवर' या विदग्ध महाकाव्यसदृश आख्यान काव्य निर्मितीमागील हकिकत थोडी वेगळी आहे. राजसभेत घेतलेली पैज व तिच्या पूर्तीसाठी नरेंद्राने केलेली काव्यनिर्मिती लक्षात घेता या दोन्ही महानुभावपंथाच्या कवींनी कृष्णरुक्मिणी विवाहकथा स्वीकारली असली तरी त्यामागे त्यांचे असलेले भिन्न अभिरुचीपूर्ण व्यक्तिमत्त्व व त्यामुळे त्यांच्या कवितेने घेतलेले भिन्न रूप लक्षात येते.

कृष्णरुक्मिणी स्वयंवरकथा महदंबा व नरेंद्राने जी स्वीकारली ती केवळ एक कथाकाव्य निर्मिती करण्यासाठी म्हणून नव्हे तर पंथीय दृष्टिकोणात कृष्ण हा पंचावतारांपैकी एक अवतार असल्यामुळे व चक्रधर स्वतःला कृष्णावतार म्हणवून घेत असल्यामुळे महदंबेला किंवा नरेंद्राला दिसलेले कृष्णरूप हे मानवी भावभावनान्वित असे दिसलेले नसून एक ईश्वरी अवतार म्हणूनच ते रूप न्याहाळले जाते. या प्रक्रियेमुळे काव्यात्मकतेच्या दृष्टीने एक गोष्ट घडते ती म्हणजे ज्या स्वयंवरकथेत ओतप्रोत नाट्य भरले आहे त्यातील चढउतार आणि आंदोलने यांकडे नाही म्हटले तरी दुर्लक्ष झाले आहे. व ईश्वर आणि भक्त यांची जी भावस्पंदने प्रगट होऊ शकतील तीच कृष्णरुक्मिणी यांच्या संदर्भात निर्माण होतात. अर्थात एक सलग निर्मिती या दृष्टीने महदंबा आणि नरेंद्र यांची रचना लक्षात घ्यावी लागते. धवळ्यांचा उत्तरार्ध लक्ष्मीभट्ट व म्हाइंभट्टाने तयार केला असे म्हटले जात असले तरी धवळ्याच्या पूर्वार्धातून आणि उत्तरार्धातून कथेचा एकसंध परिणामाला धक्का पोचत नाही त्यामुळे एक सलग वाङ्मयनिर्मिती यादृष्टीने मराठी कवितेच्या बाळपणी घडलेली ही महत्त्वपूर्ण किमया ठरते.

Devotional Poetry असेच रूप संपूर्ण यादवकालीन कवितेला आलेले आहे. तरीही त्यात काही कवी आपल्याला असे दिसतात की त्यांनी प्राचीन वाङ्मयपरंपरेचा आधार स्वीकारूनच काव्यनिर्मिती केलेली आहे. त्यामुळे यादवकालीन कवितेत सरळ दोन परंपरा स्पष्ट होतात. एक परंपरा म्हणजे आर्यमहाकाव्यांना अनुसरणारी काव्यपरंपरा व दुसरी परंपरा म्हणजे पुराण-कथांना अनुसरणारी काव्यपरंपरा त्यातही विष्णुपुराण आणि भागवतपुराणांचा फार मोठा ठसा यादवकालीन मराठी कथात्मकवितेवर पडलेला आहे. यादव–काळातील कवितेत एकीकडे संस्कृत विदग्ध महाकाव्यांचे अनुसरण करून एक

अभिजात दृष्टिकोण कवींनी निर्माण केला तर काही कवींनी आपल्या कवितेतून Romantic tradition अनुसरली. रुक्मिणीस्वयंवरकर्ता नरेंद्र हा classical tradition मधला कवी आहे तर महदंबा ही Lyricial Poetry लिहिणारी जी स्फुट, भावकाव्यसदृश रचना करणाऱ्या कवींची परंपरा आहे असे तीत दिसते.

महदंबा आणि नरेंद्र या दोन्ही यादवकालीन कवींची काव्यनिर्मिति-मागील प्रेरणा ही महानुभावपंथाचीच आहे. पंथीयदृष्टी व कृष्णरुक्मिणी-विवाहातील नाट्यात्मकता यांची मोहिनी कविमनावर पडलेली दिसते. महदंबा ही गोविंदप्रभूंच्या आज्ञेने धवळे गाण्यासाठी सिद्ध झाल्यामुळे धवळयांना अंगभूत असे गेयतेचे गुणरूप आलेले आहे. कमालीची उत्स्फूर्तता आणि अभिव्यक्तीचा गतिमानपणा यामुळे तिचे धवळे एक मुक्तकपद्धतीची ओवीसदृश स्फुटस्वरूपी रचना ठरते. प्रयत्नपूर्वक निर्मिती झाली नसल्यामुळे व उत्कटता आणि जिव्हाळा गोविंदराण्याच्या गायनात ओतल्यामुळे भावस्पंदनांची तरल इंद्रधनुष्ये तिच्या काव्यात ठायी ठायी निर्माण झाली व त्यामागे असलेले एक स्त्रीमन उत्कटतेने अभिव्यक्त झाले. भक्तिभाव आणि पुराणभाव यांचे एक अतूट नाते धवळयांमध्ये निर्माण झाले व तीतून कृष्णरुक्मिणी स्वयंवरकथा गुंफली गेली. महदंबेने आपले लक्ष्य केंद्रित केले ते कृष्णावर ! त्यामुळे स्वाभाविकच इतर व्यक्तिरेखांपेक्षा कृष्णाची व्यक्तिरेखा वेगळ्या रंगरूपात अभिव्यक्त होणे अपेक्षित होते. पण तसे झालेले दिसत नाही.

महदंबा ही ‘ चर्चक ’, व ‘ जिज्ञासक ’ आहे ‘ म्हातारी माझेया धर्मासि रक्षक बा ’ असे नागदेवाचार्याने तिच्याविषयी उद्‌गार काढले आहेत. लीळा-चरित्रानंतर व ज्ञानेश्वरीपूर्वी महदंबेच्या धवळयांची निर्मिती झाली आहे. या निर्मितीमागील प्रेरणा गमतीची व प्रसंगही नाट्यपूर्ण होता. नागदेव, चक्रधर, गुंडमराऊळ या महानुभाव आचार्यांचा सहवास महदंबेला घडला असला तरी तिने आपली भाववृत्ती कोमेजू दिली नाही. आणि त्यामुळेच धवळयांना अभि-व्यक्तीची एकसंधता साधता आली. कथाविस्तार न करता महदंबेने अतिशय मूलभूत तपशीलांच्या साह्याने कृष्णरुक्मिणीविवाहकथा फुलवली आहे. त्यामुळे कथेची परिणामकारकता तर वाढलीच पण त्याबरोबर तिची गतिमानताही लक्षणीय ठरली. एकप्रकारचा प्रवाहीपणा आणि खळखळता धावतेपणा तिच्या मुक्तओवीसदृश रचनेत आपोआप आला आहे. महदंबेच्या शब्दकळेत काय दिसते तर तिचे शब्द भावनांचे वाहक न बनता भाववृत्तीचेच रूप घेऊन येतात. ‘ तुझा पति गवळी वो माय ’ असे रुक्मिणीला चिडवणारा नारद किंवा

रुक्मिणीच्या सख्या, या साऱ्या व्यक्तिरेखा अंगासरशी तर झाल्या आहेतच पण त्या व्यक्तिरेखांनी परस्परांचे जपलेले भावनांचे पदर अतिशय मोजक्या पद्धतीने व नेमकेपणाने महदंबा व्यक्त करते. रुक्मिणी आणि तिच्या सख्या, कृष्ण बलराम–संवाद, रुक्मिणी–सुदेव संवाद, भीमकरुक्मीसंवाद, या संवादातून महदंबेने विविध मनोभूमिकांचे नाटच त्या भूमिकांनाच व्यक्त करायला लावण्यात यश मिळवले आहे. व्यक्तिरेखांच्या जीवनातील प्रसंगाची अचूकता आणि अपरिहार्यताही धवळच्यांना गुणरूप देते. ही कृष्णरुक्मिणीकथा गात असल्यामुळे गेयता हा मूलभूत धर्म या कवितेला मिळाला आहे. रुक्मिणीला कृष्णाविषयी वाटणारे प्रेम व त्या प्रेमाच्या विविध भावावस्था आपल्या सूक्ष्मतरल शब्दकलेने महदंबा व्यक्त करते. त्यामुळे या आद्य कवितेला ताजेपणा, उत्फुल्लता आणि रसरशितपणा येऊन जातो. भावकवितेतील गेयता आणि अन्तःप्रवृत्तीतील नविनता यामुळे दीर्घकाव्यनिर्मितीच्या कालखंडात इतके बांधेसूद काव्य धवळचांच्या रूपाने लिहिले गेले. महदंबा मूळ अनुभवाशी अतिशय प्रामाणिक असल्यामुळे सारे कसे साधेसरळ आरशात प्रतिबिंब पडावे तसे धवळचांचे झाले आहे. विविध व्यक्ती व त्या व्यक्तींच्या विविध भावभावना यांचे मोजके चित्रण महदंबा करते; व हे सारे करीत असताही व्यक्तिरेखांमधील वैचित्र्य आणि ठसठशीतपणा लपत नाही. एक अभिनव अशी धाटणी धवळचांमधून गोचर होते ती शब्दांच्या संगीतात्मकतेची आणि सारा कथापट विणला जातो तो अत्यंत लालित्याने, सहजसौंदर्याने अन्वित होऊन ! भक्तिरसाच्या भक्कम पायावर उभी असलेली कृष्णरुक्मिणीकथा पुढील कालखंडातील कविमनांवर कायमचा ठसा ठेऊन गेलेली दिसते व त्यातही आख्यान काव्याचे रूपविशेष आणि प्रकृतिवैशिष्टचे महदंबेच्या धवळचांनी निश्चित केलेले जाणवतात. निर्मि तेचे उद्दिष्ट तात्कालिक असूनही धवळचांचे स्वरूप मात्र पृथगात्म झाले आहे. संपूर्णपणे व एकचएक परिणाम करणारे कथाकाव्य म्हणून धवळे स्वतःचे स्थान मराठी कवितेत निश्चित करून आहेत. वारकरी संप्रदायात जे स्थान मुक्ताईचे तेच महानुभाव संप्रदायात महदंबेचे आहे व मराठी कवितेची पृथगात्म वाटचाल एका स्त्रीने सुरू करावी यातही एक निश्चितच विधिसूत्र असलेले दिसते.

कृष्णरुक्मिणीच्या राक्षसपद्धतीच्या स्वयंवराची कथा नरेंद्राने स्वीकारली ती महदंबेप्रमाणे अजाणता किंवा सहजपणे नव्हे तर त्यामागे निश्चितच एक जाणीवपूर्वक प्रयत्नाची रूपरेखा आहे. अभिजात विदग्ध संस्कृत महाकाव्यांना डोळचासमोर ठेऊन महाकाव्यसदृश रचना करण्याची भूमिका नरेंद्राने

स्वीकारली. कारण तो एक सभाकवी होता. सभेत वैदग्ध्याला, पांडित्याला महत्व असणे स्वाभाविकच होते म्हणून उत्स्फूर्त काव्यनिर्मितीपेक्षा नरेंद्राने एका विशिष्ट संस्कृत वाङ्मयीन प्रवाहाचे अनुकरण केले. नरेंद्राच्या रुक्मिणी–स्वयंवराला अर्धनाटयात्मक महाकाव्याचे (Half epic) स्वरूप आले आहे. त्यात भागवत पुराणातील कृष्णकथा महाकाव्याच्या आदर्शांच्या साह्याने साहित्यशास्त्रीय परिभाषा स्वीकारित स्वतंत्र काव्यनिर्मितीचे सुख उपभोगीत नरेंद्राने भूमिका स्वीकारली आहे. नरेंद्राची भूमिका ही आदर्श महाकाव्य निर्मितीची आणि आदर्श महाकवी होण्याची होती म्हणूनच त्याने मूळ कथा–बीजाला फुलवू शकतील अशी स्वतंत्र आख्यानांची जोड स्वयंवरकथेला दिली व तिची परिणामकारकता वाढविली. वेदघोष ब्राह्मण व किन्नर यांचीही एक स्फुट कथा मूळ कथेचे परिमाण वाढविण्यासाठी नरेंद्राने योजिली आहे. व धारादामोदराचे वर्णन करून रुक्मिणीची विरहव्यथा किती पराकोटीची होती हे दाखविण्यासाठी नरेंद्राने धारादामोदराचा चांगला उपयोग करून घेतलेला आहे. मूळ कथासूत्र आणि त्याची कलात्मक बांधणी या संदर्भात नरेंद्राला चांगलेच यश मिळालेले आहे. कारण विविध तपशील जे या काव्यात येतात त्यातून त्यांची अपरिहार्यता आणि अचूकता लक्षात येते. वर्णनपरतेमागे असलेली नरेंद्राची विदग्ध काव्यदृष्टी लक्षात आल्यावाचून राहात नाही.

कृष्णकथेचे माहात्म्य वर्णन करीत असताच नरेंद्राने स्वभाषाभिमान आणि साहित्यशास्त्रीय सिद्धांतांची ओळख स्पष्ट करून एक सुसंस्कृत अभि-रुचीचे दर्शन घडविले आहे. नवरसरूपी कालवा, साहित्यरूपी कुंज, आणि कविताकामिनीचा हात धरून डुलत डुलत जाणारा भाव यामधून वाङ्मयाच्या संदर्भातील एक विश्वात्मक जाण व रसभावान्वित साहित्याची साहित्य-शास्त्रीयदृष्टया असलेली संकल्पना तो व्यक्त करतो. साहित्यशास्त्रीय दृष्टया रसप्रतीतीला असलेले जे महत्त्व आहे त्याची विशद जाण स्पष्ट होते. वस्तु-वर्णन, व्यक्तिवर्णन आणि प्रसंगवर्णन यामधून मूळ कथानक आकारत असते पण त्याबरोबरच त्याची विदग्ध रसिकवृत्ती आणि विशाल काव्यदृष्टी यांचे दर्शन वाचकाला घडत असते. ज्ञानेश्वरांप्रमाणेच आपल्या प्रतिभासामर्थ्याचा सार्थ असा अभिमान नरेंद्राजवळ आहे म्हणूनच त्याच्या काव्यात केवळ अध्यात्म हा काव्यविषय म्हणून न येता किंवा केवळ रुक्मिणीचे भक्तिमय अंतःकरणाने कृष्णावर केलेले प्रेम इतकी मर्यादित विषयबांधणी न येता महाकाव्याचा डौल स्वीकारणारे एका विदग्ध कवीचे विदग्ध कथाकाव्य रूप घेत असते.

नव्या व्यक्ति व नवे प्रसंग यांच्या निर्मितीनेही नरेंद्राच्या रुक्मिणी-स्वयंवराला एक विशिष्ट डौल प्राप्त झाला आहे. कल्याणकीर्ती या भाटाचे उपकथानक त्या उपकथानकात आणखी एक किन्नरजन्माची उपकथा योजून नरेंद्र मार्मिकता दाखवितो. रुक्मिणीचे देहसौंदर्य बघून भाटास वाटलेले आश्चर्य, भाटाने किन्नराचे केलेलें वर्णन, सभाजनांना वाटलेले आश्चर्य, किन्ना राची गाननिपुणता, विविध गायनप्रकार, रुक्मिणीला वर म्हणून अपात्र ठरणारे देव, पाताळलोक, सप्तद्वीप, जंबुद्वीप, उत्तरेकडील, पूर्वेकडील, ईशान्येकडील आणि दक्षिण दिशेचेही राजे कसे अपात्र ठरतात याचे फार रेखीव चित्र नरेंद्र उभे करतो व त्यातून कृष्णथोरवी व कृष्णमूर्तीच्या वर्णनाकडे वळतो. या नव्या प्रसंगांमुळे नरेंद्राने रुक्मिणी–कृष्ण यांच्या विवाहाची अपरिहार्यता सुचविली व रुक्मिणीला योग्य ठरेल असा एकही वर कृष्णाशिवाय नाही हेही स्पष्ट केले व विविध देशोदेशींचे राजेलोक कसे सामान्य ठरतात हे सांगून रुक्मिणीचे देह-सौंदर्य आणि श्रीकृष्णाची अनुरूपता यांचा चपखलपणा दाखवून दिला.

कल्याणकीर्ती आणि किन्नर यांच्या उपाख्यानाने रुक्मिणीच्या मनात श्रीकृष्णप्रीती जागृत करण्याचे कारण घडताच भाटाला व किन्नराला निरोप दिला आहे. याही प्रसंगातून नरेंद्राची कवितेवरील अथपासून इतिपर्यंत असलेली सुजाण पकड लक्षवेधी ठरते. कोणताही प्रसंग, कोणतीही व्यक्ती आणि कोणतीही घटना ही कार्यकारणसंबंधाने बांधली गेलेली दिसते. भाटाने कृष्णरूप-सौंदर्याचे वर्णन करणे व रुक्मिणीने विरहार्त होणे या निर्मितीची अपरिहार्यता आणि काव्यदृष्टीची मुक्तक्रीडा मोहविणारी ठरते. प्रसंगांचे औचित्य आणि तपशीलाची अचूकता यामुळे विविध प्रसंग कथेला परिणामकारक रूपसौंदर्य देतात. घटनाप्रसंगांची कलात्मक वीण नरेंद्र अशी काही निर्माण करतो की त्यातून मूळ कथानक एकसारखे प्रवाही बनत असते, गतिमान होत असते व जिवंतपणा त्याच्या अंगप्रत्यंगातून अवतरत असतो.

कृष्ण, रुक्मिणी, रुक्मी, भीमक, कल्याणकीर्ती, किन्नर, आणि रुक्मिणीच्या सख्या या साऱ्याच व्यक्तिरेखा अतिशय प्रत्ययकारी आणि जिवंतस्वरूपात निर्माण करण्यात नरेंद्र यशस्वी ठरला आहे. कृष्णाला रुक्मिणी द्यावी असा तात्काळ निर्णय घेणारा भोळा भीमक, त्याला विरोध करणारा रुक्मी, शिशुपाळाची वर म्हणून नियुक्ती व त्यामुळे रुक्मिणीला आलेला शीण यांचे परस्परपूरक आणि परस्परांना जिवंत करणारे वर्णनकौशल्य मुळातून बघण्यासारखे आहे. विरहव्यथित रुक्मिणी नरेंद्राने फार सुंदर रेखाटली आहे.

अनुक्रमणिका

रुक्मिणीला आलेली मूर्च्छा, सख्यानी केलेले तर्कवितर्क, विरहोपचारांचा केलेला आरंभ आणि तरीही रुक्मिणीचा विरह कमी होत नाहीच, तगमग कमी होत नाही म्हणून भावकळनेने उचित– चंद्रिकेला केलेली खूण हा कथाभाग अतिशय हृदयंगम झालेला आहे.

ते प्रधानकुमरी सीहाणी : उचितचंद्रिकेसी बोले खुणी
'तू सरिसें करी पां साजणी : धारादामोधर' || रु. स्व: १४३

–रुक्मिणीची विरहार्तता व त्यासाठी धारादामोधराची झालेली योजना यातून प्रसंगांचे औचित्यपूर्ण रेखाटन आणि रम्यकल्पनाविलास यांचा कलात्मक आविष्कार लक्ष वेधतो; उदा० संध्याकाळची कातरता आणि रुक्मिणीची विरहार्त अवस्था हे वर्णन, हळू हळू अंधार पडू लागल्यामुळे अधिक गहिरेपणाने वातावरणाला आलेली धूसरता यांचे वर्णन,

संकोचली कमळे : पक्षिये टाकिती आविसाळे
चक्रवाके होति व्याकुळे : वियोगे प्रियाचेनि || रु. स्व: ४७६

चक्रवाक–चक्रवाकीची व्याकुळता, दिव्यांचा लखलखाट, नक्षत्रांकित नभोमंडपाची शोभा, चंद्रोदय, द्राक्षमंडपातील चंद्रकिरणांची शोभा, यामुळे रुक्मिणीची वाढणारी तगमग आणि उलघाल फार प्रत्ययकारित्वाने नटलेली आहे. विरहाचा शारीर परिणाम, सख्यांनी केलेले रोगनिदान, उपचार करूनही उतार न पडल्याने सख्याचे बावरलेपण, पक्ष्यांचे शकून आणि रुक्मीणीने केलेले हृद्गत या सर्वच चढत्या आणि परिणामकारक प्रसंगचित्रणातून कथेची एकसंधता आणि विकास साधला आहे. कथासूत्र एका सरळ पद्धतीने उलगडत न जाता त्याला विविधलक्षी टोकदारपणा येतो म्हणून प्राचीन मराठी कवितेतील सर्व कृष्णरुक्मिणी स्वयंवरकथांमध्ये नरेंद्राचे रुक्मिणीस्वयंवर कलात्मक ठरते.

सुदेव–रुक्मिणीभेट आणि रुक्मिणीपत्रिका याहीप्रसंगातून रुक्मिणीचा कातर, प्रणयी, उत्कट, तारुण्यसुलभ उतावळेपणा यांचे दर्शन नरेंद्र घडवितो. रुक्मिणीप्रमाणेच रुक्मिणीच्या सख्याही अतिशय मार्मिक आणि हजरजबाबी आहेत. सुदेवाची त्यांनी केलेली थट्टामस्करी व रुक्मिणीपत्रिकेविषयी केलेली चेष्टा मुळातून बघण्यासारखी आहे. द्वारकादर्शन, ऋतुवर्णन, वनोपवनांचेवर्णन, वृक्षवर्णन या विविध वर्णनातूनही नरेंद्राच्या अभिरुचीची संपन्नता जशी जाणवते तशीच प्रसंगवर्णनातील अचूकताही लक्ष वेधते. पूर्ण कथाशयावर लक्ष केंद्रित करून याठिकाणी रुक्मिणीस्वयंवराची निर्मिती झाली आहे ही गोष्ट स्पष्टपणे



निदर्शनास येते. मूळ कथेचे पोत नरेंद्राने विविध नाटचपूर्ण प्रसंगनिर्मितीने आणि निसर्गवर्णनाने अधिकच मुलायम केले आहे.

महदंबेने स्वीकारलेली रुक्मिणीकृष्णविवाहकथा आणि नरेंद्राने स्वीकारलेली कृष्णरुक्मिणीस्वयंवरकथा यांच्या निर्मितीहेतूमध्ये मूलतः फरक असल्यामुळे त्यांच्या कथाही स्वतंत्र व वेगळ्या झाल्या आहेत. कथेच्या मर्मावर लक्ष केंद्रित करून महदंबेने अतिशय संक्षेपाने व्यक्तिदर्शन व प्रसंगचित्रण केले व त्यातून कृष्णचरित्राचे माहात्म्य वर्णन केले. नरेंद्राची अभिरुची विदग्ध आणि संपन्न होती व भूमिका काव्यनिर्मितीची होती त्यामुळे मूळ कथेला धक्का न लावता अधिकाधिक प्रसंगनिर्मिती आणि व्यक्तिरेखानिर्मिती करून मूळ आख्यानावर कल्पनाशक्तीच्या साह्याने कलापूर्ण संस्कार नरेंद्राने घडविला. केवळ संस्कृत महाकाव्याचे रूपांतर किंवा भाषांतर करण्याचा हा प्रयत्न नाही तर त्यातून नरेंद्राने आपल्या विदग्ध प्रौढ प्रतिभेने एक उत्कट प्रणयकथा निर्माण केली या कथेच्या भावनिक उठावासाठी व व्यक्तिरेखांच्या पूर्णतेसाठी त्याने नवे प्रसंग व नव्या व्यक्ती स्वतःच्या कल्पकतेच्या साह्याने निर्माण केल्या व उचित परिणाम साधला जाताच त्या व्यक्तींना निरोप दिला आहे. प्रसंगानुरूप आणि व्यक्तिनुरूप बदले भाषेचे अन्तःप्रवाहही मुळातून बघावे. एकएक धागा उलगडत जावा आणि बघता बघता विकसित पूर्णरूप कथेचे दिसू लागावे तशी वीण रुक्मिणीस्वयंवरातील घटनांची आणि प्रसंगांची झाली आहे तीतून नरेंद्राचे काव्यविषयक अवधान लक्षात येते. महदंबेने कोणताही जाणीवपूर्वक प्रयत्न न करताही तिच्या कवितेचे उत्स्फूर्त रूप डोळ्यात भरते तर नरेंद्राने वैदग्ध्याने परिपुष्ट करून ही कथा सांगितली असली तरी कथानुसंधान आणि प्रसंगचित्रण यातील अपूर्वता मनावर बिंबली जाते व प्राचीन मराठी कवितेच्या बाल्यावस्थेतही स्वतःच्या स्वतंत्र काव्यनिर्मितीने व उत्स्फूर्त प्रतिभासामर्थ्याने महदंबेने आख्यानकाव्याची मुहूर्तमेढ रोवली तर नरेंद्राने मराठी आख्यानकाव्याला वैदग्ध्याचे लेणे चढविले व आपली पृथगात्मता स्पष्ट केली.

नरेंद्राची संपन्न अभिरुची व विदग्ध प्रतिभा यांचे मुक्तचिंतन रुक्मिणीस्वयंवरातून प्रतीत होते. अर्थात महदंबा व नरेंद्र यांचा पंथीय दृष्टिकोण यांच्या कवितेतून गोचर होत असतो. किंबहुना तोच त्यांच्या निर्मितीमागील उद्देश्य असतो. परंतु वाचकाला तो दृष्टिकोण बाधा आणू शकत नसतो तो टाळूनही या कथाकाव्यांचा आस्वाद घेता येत असतो. भक्तिमूल अन्तःकरणाचा कवी म्हणून रुक्मिणीस्वयंवराच्या प्रथमार्धात नरेंद्र दिसत असला तरी त्याच्या

भक्तिभावावर काव्यभावाने श्रेष्ठत्व मिळविलेले असते म्हणून कथेवरील एकात्म पकड आणि कल्पकतेने आशयाचा झालेला आविष्कार यातून एक कलात्मक स्वयंभू स्वतंत्र असे 'देशिकार लेणे' नरेंद्राने निर्माण केले की त्याच्या रुक्मिणीस्वयंवराचा परिणाम पुढील काळातील केवळ महानुभाव कवीच्या कवितेवरच झाला असे नाही तर सर्वच मराठी आख्यानकवींनी नरेंद्राच्या रुक्मिणीस्वयंवराशी आपले नाते या ना त्या पद्धतीने दाखविलेले आहे. एक सुसंस्कृत अभिरुचीचे इतके स्पष्ट आणि स्वच्छ दर्शन फार क्वचितच पुढील आख्यानकवितेतून झालेले आहे. जी गोष्ट नरेंद्राची तीच महदंबेने जाणीवपूर्वक प्रयत्नशील नसताही एक स्फुट, उत्कट रसरशित आणि उत्स्फूर्त कथाकाव्य गाऊन आद्यत्वाचा मान मिळविला.



श्री. म. अ. मेहेन्दळे

संस्कृत भाषेचा ज्ञानकोशस्वरूप नवा ऐतिहासिक शब्दकोश

(An Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles)

संस्कृत भाषेचा इतिहास बराच प्राचीन आहे. ऋग्वेद सूक्तांचा रचनाकाल इ. पू. १५०० वर्षे इतका जरी मानला तरी या भाषेचा इतिहासकाल सुमारे साडेतीन हजार वर्षांचा होतो. इंडोयुरोपिअन भाषाकुलात एक ग्रीक भाषा सोडली तर दुसऱ्या कोणत्याच भाषेचा इतिहास इतक्या प्राचीनकाळापर्यंत जात नाही. प्राचीन इराणी भाषा संस्कृतला भाषादृष्टचा अतिशय जवळची खरी. पण तिचा इतिहास देखील इ. पू. ६०० च्या मागे जात नाही.

ह्या इतक्या प्राचीन भाषेचा कोश तयार करण्याचे काही प्रयत्न आजवर झाले आहेत. त्यात काही भारतीय आहेत. काही भारताबाहेर, विशेषतः यूरोपात, झाले आहेत. भारतीय कोशांत वैदिक शब्दांपुरता मर्यादित असलेला निघण्टु हा एक प्राचीन कोश सोडला तर मग अमर, वैजयन्ती, त्रिकाण्डशेष इत्यादि कोशांची भारतीय कोशात गणना होते. अगदी अलीकडच्या काळातले दोन प्रसिद्ध भारतीय संस्कृतकोश म्हणजे शब्दकल्पद्रुम व वाचस्पत्य हे होत.

युरोपीय कोशांत ग्रासमानने (Grassmann) रचलेल्या ऋग्वेदाच्या कोशासारखे काही विशिष्ट ग्रंथापुरते मर्यादित स्वरूपाचे कोश सोडल्यास एच्. एच्. विल्सनने (H. H. Wilson) १८१९ साली (द्वितीयावृत्ती १८३२) प्रसिद्ध केलेला कोश हा तसा पहिलाच म्हणता येईल. पण ह्या कोशाची बैठक अमरकोशादि संस्कृत कोशावर आधारलेली असल्यामुळे त्याचे क्षेत्र काहीसे मर्यादितच होते. त्यानंतरचा बॉपचा (Bopp) Glossarium Sauscritum हा १८४७ सालचा कोश संस्कृत ग्रंथांवर आधारलेला पण लॅटिन भाषेत लिहिलेला आहे. बेनफाय (Benfey) व बुर्नूफ (Burnouf) यांचे १८६६ साली अनुक्रमे जर्मनी व फ्रान्स येथे प्रसिद्ध झालेले कोश संस्कृत भाषा नव्याने शिकणाऱ्या विद्यार्थ्यांच्या सोयीसाठी होते. अर्थात् त्यांचे स्वरूप मर्यादितच होते. त्यामुळे बोटलिंग व रोठ (Boehtlingk, Roth) यांनी १८५२–१८७५ ह्या तेवीस वर्षांत जो सप्तखंडात्मक संस्कृत–जर्मन कोश





प्रसिद्ध केला तोच खरा संस्कृतचा पहिला कोश म्हणावा लागेल. ह्या कोशाला शंभर वर्षे होऊन गेली तरी त्याचे महत्त्व कमी झालेले नाही. कारण त्या कोशाला मागे सारील असा दुसरा संस्कृतकोश अजून प्रसिद्ध झालेला नाही. हा कोश गेली शंभर वर्षे विद्यार्थी व अभ्यासू संशोधक दोघांचीही गरज भागवीत आहे.

ह्यानंतर संस्कृत–इंग्रजी दोन कोशांचा उल्लेख करावा लागेल. पहिला मोनिअर–विलिअम्स (Monier–Williams) यांचा व दुसरा प्रि. वामन शिवराम आपटे यांचा. मोनिअर–विलिअम्स (MW) यांचा कोश बव्हंशी बोटलिंग–रोठ (BR) यांच्या कोशावर आधारलेला आहे. आपटे यांच्या कोशाची सुधारित आवृत्ती कांही वर्षापूर्वी (१९५७–५९) प्रसिद्ध झाली आहे.

संस्कृत भाषेच्या अभ्यासासाठी वरील कोश उपलब्ध असले तरी संस्कृतचा एक नवा कोश तयार करायला हवा ह्याची जाणीव संशोधकांना कित्येक वर्षांपासून होऊ लागली होती. त्याला कारणे अनेक आहेत. मुख्य कारण असे की BR कोश प्रसिद्ध झाला त्यानंतर त्या कोशाच्या संपादकांना उपलब्ध नसलेले अर्थशास्त्रासारखे महत्वाचे ग्रंथ किंवा भासाची नाटके आता प्रसिद्ध झाली आहेत. तसेच त्यांनी उपयोगात आणलेल्या रामायण महाभारतासारख्या काही ग्रंथांच्या चिकित्सित आवृत्त्या तेव्हा उपलब्ध नव्हत्या त्या आता तयार झाल्या आहेत. मध्यंतरीच्या संशोधनामुळे पुष्कळशा शब्दांचे अर्थ वा व्युत्पत्त्या अधिक स्पष्ट झाल्या आहेत. बौद्ध व जैन ग्रंथकर्त्यांनी जी मोलाची भर संस्कृत वाङमयात घातली आहे, तिचा परामर्श BR कोशात घेतला गेलेला नाही. तसेच संस्कृत भाषेत लिहिलेले अनेक शिलालेख भारतात निरनिराळ्या ठिकाणी आणि निरनिराळ्या कालखंडातले आढळले आहेत तेही BR च्या कक्षेबाहेर राहिले आहेत.

संस्कृत भाषेत अव्याहत होत आलेली ग्रंथनिष्पत्ती आणि तिचा विविध क्षेत्रातला पसारा लक्षात घेता BR च्या संपादकांनी कोशासाठी उपयोगात आणलेली सुमारे पांचशे ही ग्रंथसंख्या अपूरीच मानावी लागेल. त्यामुळे त्यांच्या कोशात दृग्गोचर होणारे संस्कृत भाषेचे स्वरूप फार मर्यादित स्वरूपाचे म्हणावे लागते. तथापि संस्कृत कोशवाङमयेतिहासाच्या दृष्टीने BR च्या संपादकांना कोशासाठी उपलब्ध असलेल्या संस्कृत ग्रंथांची मर्यादित संख्या ही एक इष्टापत्तीच मानावी लागेल. कारण विंडिश (Windisch) यांनी म्हटल्याप्रमाणे विसाव्या शतकाच्या सुरवातीस जेवढे संस्कृत वाङमय माहीत झाले होते तेवढे जर BR च्या संपादकांना माहीत झाले असते तर त्यानी हे कोशसंपादनाचे काम अंगावर घेतलेच नसते (... ... it wasa lucky event for

Sanskrit lexicography that at the time the work was conceived and begun, the range of Sanskrit literature available in a usable form was limited. For, even the boldest mind would have lost heart to do a thing like this if he had known the range of Sanskrit literature and its complexity as it became known by the beginning of the twentieth century). विंडिश यांच्या ह्या विधानालाही आता सत्तर वर्षे होऊन गेली असून ह्या कालावधीत संस्कृतच्या सीमा आणखी वाढल्या आहेत आणि त्यामुळे कोशाचे काम अधिक बिकट झाले आहे.

BR व MW हे कोश वापरताना दुसरीही एक अडचण भासत आली आहे. MW ह्या कोशांत शब्दांचे विविध अर्थ एकापुढे एक मांडलेले आहेत परंतु संस्कृत वाङ्मयातल्या कोणत्या उताऱ्यांत कोणता अर्थ जमतो ह्याविषयी त्यांत क्वचितच खुलासा आढळतो. आणि असतो तो अगदी मोघम स्वरूपाचा असतो. उदाहरणार्थ अंशु शब्दाचे अर्थ MW कोशात असे ओळीने दिलेले आढळतात. (ह्यांत विशेषनाम म्हणून होणारा उपयोग गाळला आहे): a filement (especially of the Soma plant); a kind of Soma libation; thread; end of a thread, a minute particle; a point; end; array, sunbeam; cloth. ह्यांपैकी फक्त a kind of Soma libation ह्या अर्थापुढे शतपथ ब्राह्मणाचा आणि cloth ह्या अर्थापुढे L(exicon) चा उल्लेख करून ते अर्थ अनुक्रमे त्या ब्राह्मणग्रंथांत आणि संस्कृत कोशवाङ्मयांत आढळत असल्याचे सुचवले आहे. परंतु शतपथ ब्राह्मणांतल्या कोणत्या उताऱ्यांत तो अर्थ जुळतो त्याचा मात्र खुलासा नाही. BR ह्या कोशात अंशु शब्दाचे अर्थ (विशेषनामाखेरीज) असे आढळतात; (1) filament, short, stalk [of the Soma plant]; (2) a ray, a ray of the sun; (3) lustre; (4) sun; (5) a small piece of thread etc; an insignificant thing, a small part; (6) dress ह्या कोशांत शब्दाचा प्रत्येक अर्थ वाङ्मयांत वा संस्कृत कोशांत कोठे आढळतो ह्यांचा उल्लेख असल्याने MW च्या वाचकांना येणारी अडचण BR कोशाचा उपयोग करतांना येत नाही. परंतु ह्या कोशांत दिला गेलेला तपशील इतका अपुरा आहे की अंशु शब्दाचा filament हा एक अर्थ सोडल्यास बाकीचे सारे अर्थ जणू अमरकोशासारख्या कोशांत आढळतात, त्यांचा

वाङ्मयांत उपयोग फार क्वचित् आढळतो अशी वाचकांची समजूत व्हावी. परंतु वस्तुस्थिती तशी नाही. वेश व लेश हे दोन अर्थ सोडल्यास बाकी साऱ्या अर्थी अंशु शब्द वाङ्मयात योजिलेला आहे हे आता आपण दाखवू शकतो.

संस्कृतच्या उपलब्ध कोशात अशा उणीवा भासत असल्यामुळे त्या दूर करणाऱ्या एका नव्या कोशाचे काम हाती घेणे अगत्याचे होते. हा नवा कोश करायचा तर त्यात कोशाचे क्षेत्र संस्कृत भाषेतले अधिक ग्रंथ उपयोगात आणून जसे वाढवायला हवे होते तसेच शब्दांच्या अर्थांचा काळाच्या ओघात झालेला विकास, संकोच वा 'अर्थान्तरन्यास' यांचे नीट दर्शनही त्यात घडविणे आवश्यक होते. अशा ऐतिहासिक स्वरूपाच्या कोशाची सूचना बुर्नूफ यांनी त्यांच्या वर उल्लेखिलेल्या कोशाच्या प्रस्तावनेत शंभर वर्षापूर्वीच केली होती. त्यांच्या मते– "in each article one can present the meanings according to the order of their historical sequence and thus prepare a sort of a historical dictionary of the language. But, in the present state of the oriental studies, we believe that a work of this type is well-nigh impossible for Sanskrit."

बुर्नूफच्या काळी प्राच्यविद्येची जी स्थिती होती ती आज उरली नाही. संस्कृतचा ऐतिहासिक कोश तयार करण्याविषयी विंडिशच्या वर उद्धृत केलेल्या वाक्यात जे एक संशोधकांना आव्हान सूचित झाले आहे ते डेक्कन कॉलेज या संशोधन संस्थेने स्वीकारले आणि संशोधकांना हवा तसा ऐतिहासिक कोश रचण्याची योजना आखून त्याची पूर्व तयारी केली. तिच्या आधारे ह्या ज्ञान-कोश स्वरूपाच्या शब्दकोशाचा पहिला सुमारे तीनशे पृष्ठांचा, खंड आता प्रसिद्ध केला आहे.

ह्या नव्या कोशाची ठळक वैशिष्ट्ये म्हणून खालील गोष्टींचा उल्लेख, करता येईल.

(१) पहिले वैशिष्टच असे की ह्या कोशासाठी संस्कृत वाङ्मयाच्या सुमारे साठ विविध क्षेत्रातील जवळजवळ १५०० निवडक संस्कृत ग्रंथांतून सामग्री जमविली आहे. म्हणजे BR किंवा MW ह्या कोशासाठी उपयोगात आणलेल्या ग्रंथांच्या तिप्पट ग्रंथ या नव्या कोशाच्या कक्षेत आणले गेले आहेत. वर सांगितलेल्या ग्रंथसंख्येत ऋग्वेदादि ग्रंथांवर सायणादिकांच्या ज्या विस्तृत टीका आहेत त्यांची गणना केलेली नाही. तथापि ह्या सर्व टीकांचा शब्द-

कोशाच्या रचनेसाठी उपयोग मात्र केला गेला आहे. त्यांचीही मोजदाद केली तर कोशाच्या आधारभूत ग्रंथांची संख्या कितीतरी वाढेल हे उघड आहे. संस्कृत भाषेत एकंदर ग्रंथ किती हे अंदाजे सुद्धा सांगणे कठीण आहे. तथापि ह्या निवडलेल्या ग्रंथांच्या आधारे रचलेल्या शब्दकोशांत संस्कृत भाषेतले जवळ जवळ एकूण एक शब्द व त्यांचे सारे अर्थ आलेले असतील असा विश्वास आहे. पूर्वीच्या कोशकारांना केवळ अमरकोशादि कोशांतच आढळून आलेले अर्थ आता प्रत्यक्ष वाङमयांत असल्याचे दाखवून देणे शक्य झाले आहे. अंशु शब्दाचा cloth हा अर्थ नुसता कोशांत आहे असे MW त म्हटले आहे. पण बौद्ध वाङमयांत हा अर्थ उपलब्ध असल्याचे आता विद्वानांनी दाखवले आहे.

(२) ह्या कोशाचे दुसरे फार मोठे वैशिष्टच म्हणजे त्यांत दिले जाणारे संपूर्ण संदर्भासह वाङमयीन उतारे. ह्या कोशांत कुठलाही अर्थ त्याला उपोद्बलक असा उतारा असल्याखेरीज दिला जाणार नाही. पूर्वीच्या BR व आपटे यांच्या कोशांत अशी वाङमयातील थोडी फार अवतरणे दिली आहेत. त्या थोडक्या उताऱ्यावरूनही कोशांचा उपयोग करणाऱ्यांना त्यांचे महत्व कळून चुकले होते. त्या कोशांच्या मानाने प्रस्तुत कोशातील अवतरणे संख्येच्या दृष्टीने कितीतरी अधिक आणि गुणवत्तेच्या दृष्टीने कितीतरी विविध वाङमयप्रकारांतली आहेत. कोशासाठी गोळा केलेल्या सामग्रीत अवतरणांची संख्या अफाट आहे. ती सर्वच्या सर्व द्यायची म्हटली तर कोशाचा व्याप आटोक्यात राहणार नाही आणि ती सर्व द्यायची आवश्यकताही नाही. शब्दाच्या एखाद्या अर्थासाठी मोजकीच उदाहरणे असतील तर ती सर्वच देण्यांत येतील. उदाहरणार्थ :– अंशु शब्दाचा एक अर्थ कोळी ज्या धाग्याने जाळे विणतो तो धागा असा आहे. ह्या अर्थी उपलब्ध सामग्रींत 'कोषकारो यथा ह्यंशूनुपादत्ते वधप्रदान्' (चरकसंहिता ४.१.९६) व 'ऊर्णनाभ इवांशूनां स हेतुः किल जन्मिनाम्' (तत्त्वसंग्रह १५४) असे दोनच उतारे उपलब्ध आहेत व ते दोन्ही दिलेले आहेत. पण अग्नि ह्या शब्दाचे नुसत्या ऋग्वेदांतच सुमारे तीन हजार उतारे आढळतात. ह्या उताऱ्यांतून निवड करून फारतर पंचवीस ते तीस उतारे कोशात देणे शक्य होईल.

(३) उताऱ्यांची निवड हे ह्या कोशाचे आणखी एक वैशिष्टच आहे. ही निवड करतांना जी उदाहरणे जास्तीत जास्त माहितीपूर्ण असतील अशांचीच निवड करण्याची काळजी घेण्यात येईल. अग्नि शब्दाच्या नोंदीत अग्नीचा घृताशी असलेला संबंध दर्शविणारी अवतरणे देणे आवश्यक आहे. अशा अवतरणांत 'घृतमग्नेर्वध्र्यश्वस्य वर्धनं घृतमन्नं घृतम्वस्य मेदनं। घृतेनाहुत उर्विया

वि पप्रथे ... (ऋ. १०.६९.२) असा अग्नीचा घृताशी विविध प्रकारचा संबंध दाखविणारे अवतरण देणे इष्ट आहे. हे नुसते उतारे वाचूनसुद्धा वाचकाला शब्दाच्या अर्थाबरोबरच सहजगत्या इतर सांस्कृतिक माहिती मिळणे शक्य होईल. त्या दृष्टीने अश्व शब्दाखाली 'गोभिरश्वेभिरा गहि' (अथ. वेद. ६. १०८.१) अशा अवतरणाऐवजी 'तद् (रथकारकुलं) ह्यश्वस्यायतनम्' (श. ब्रा, १३.४.२.१७) असे अवतरण किंवा अंशुक शब्दाखाली 'दृष्ट्वांशुकं कांचनहंसचिह्नम् (बुद्धचरित ६.५०) असे अवतरण देणे इष्ट ठरेल.

(४) ह्या कोशात शब्दांचे अर्थ दिलेले असतील परंतु तो अर्थ ज्या वस्तूला उद्देशून असेल तिचे वर्णन तिथे आढळणार नाही. रथ शब्दाचा अर्थ देण्यात येईल परंतु रथाचे समग्र वर्णन देण्यात येणार नाही. रथाविषयी अनायासे माहिती मिळेल अशी अवतरणे देण्यात येतील. अग्नि शब्दाचा अर्थ दिल्यानंतर अग्निदेवतेचे सर्व स्वरूप वर्णन करून सांगण्यात येणार नाही. परंतु अग्नि हा जातवेदस्, होता, अतिथि सहसःसूनु, विश्पति, हव्यवाहन, धूमकेतु इत्यादि आहे. हे त्याचे विशेष अवतरणांच्या द्वारे वाचकांसमोर ठेवण्यात येतील.

(५) ह्या कोशात अवतरणे भरपूर असल्यामुळे त्याचा एक फायदा असा होईल की एखाद्यास संस्कृतमधली सुभाषितवजा एखादी पंक्ती आठवत असली पण ती नेमकी कोणत्या ग्रंथांत कुठे आहे हे आठवत नसेल तर त्यात या कोशाच्या साहाय्याने त्याला हवी ती माहिती बहुधा मिळू शकेल. कारण अवतरणे घेताना शक्य तो त्यात अशा सुभाषितांचा अंतर्भाव करण्याकडे कल असेल. 'भूमिस्तोयं खन्यमाना ददाति' (प्रतिज्ञायौग° १. १८) हे वाक्य तोय शब्दाखाली, किंवा 'न रत्नमन्विष्यति मृग्यते हि तत्' (कुमारसं° ५. ४५) हे वाक्य रत्न शब्दाखाली बहुधा समाविष्ट झालेले आढळेल.

(६) शब्दांचे अर्थ नुसते गोळाबेरीज करून एकापुढे एक न देता त्यांचे प्रथम नीट विश्लेषण केले जाईल (analytical approach). तसे केल्यावर भिन्न अर्थ कोणते व एकाच मूळ अर्थाच्या भिन्न छटा कोणत्या हे ठरविण्यात येईल. तसे झाल्यावर मुख्य अर्थ १,२ असे आकडे घालून देण्यात येतील; आणि त्यांच्या भिन्न छटा त्या त्या आकड्याबरोबर A, B, C अशा अक्षरांनी दर्शविल्या जातील. ह्याहूनही अधिक वर्गवारी आवश्यक वाटल्यास ती दाखवण्याचीही सोय केली आहे. अशा तऱ्हेने अर्थनिश्चिती झाल्यावर त्यांचा ऐतिहासिक क्रम कोणता हे ठरवून प्रत्येक अर्थाच्या पुढे त्या अर्थाची अवतरणे कालक्रमानुसार दिली जातील (historical approach). ह्यात

क्वचित अपवाद आवश्यकतेनुसार करावे लागले आहेत. ते केव्हा केले आहेत ह्याचा खुलासा प्रस्तावनेत केला आहे. अर्थाचा किंवा अवतरणांचा क्रम लावताना कालानुक्रम हे मुख्य गमक राहील. एखादा अर्थ वाङमयात जास्त वेळा येतो म्हणून तो प्रथम आणि क्वचित येतो म्हणून तो नंतर असा प्रकार आढळणार नाही. कालक्रमानुसार शब्दांचे अर्थ दिल्यास त्यांच्यात काळाच्या ओघात काय फेरबदल घडून आले ते ठरवणे सहज शक्य होईल.

(७) संस्कृत वाङमयेतिहासाचा जो कालानुक्रम साधारणतः मान्य झाला आहे त्या अनुरोधाने संस्कृत शब्दांचा अर्थेतिहास कळावा अशा पद्धतीने शब्दार्थांची मांडणी ह्या कोशात झाली असल्यामुळे ह्या कोशाचे आणखी एक वैशिष्टय असे सांगता येईल की ह्या कोशातील एखाद्या शब्दाची नोंद पाहिल्यावर तो शब्द वाङमयात सर्वप्रथम कोठे आढळतो आणि त्याचा तेव्हा कोणता अर्थ होता, त्या शब्दाचा तो अर्थ पुढे टिकून राहिला की त्याच्या अर्थात काळाच्या ओघात बदल होत गेले, ते बदललेले अर्थ तरी पुढे कितपत टिकून राहिले, पहिला अर्थ मध्यंतरीच्या वाङमयात न आढळता तो पुन्हा दिसून येऊ लागला कां, तसे झाले असल्यास त्याचे सातत्य कल्पिता येते की त्याचा नव्याने उपयोग हा नुसता एखाद्या ग्रंथकाराचा शब्द जुन्या अर्थी वापरून स्वतःच्या ग्रंथाला प्राचीन स्वरूप देण्याचा प्रयत्न होता, अमरादि संस्कृत कोशांनी दिलेले काही विशिष्ट अर्थ वाङमयात केव्हापासून व कितीदा आढळतात, ते तसे वाङमयात होते म्हणून कोशकारांनी दिले की कोशकारांनी, कुठून न कळे, ते अर्थ दिल्यामुळे त्यांचा वाङमयात उपयोग झाला अशी नाना तऱ्हेची माहिती वाचकास मिळू शकेल आणि त्याच्या संशोधनास मदत होईल. सहज एक उदाहरण द्यावयाचे झाल्यास अंशु शब्दाचा सोमवल्ली हा अर्थ जवळजवळ वैदिक वाङमयातच आढळतो; किरण हा अर्थ महाभारतकालाच्या पूर्वी आढळत नाही; तन्तूचा अवयव हा अर्थ न्याय-वैशेषिक ग्रंथात इ. स. ४०० च्या सुमारास प्रथम आढळतो आणि तो अर्थ तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथांतच उपयोगात आणलेला दिसतो.

(८) दुसऱ्या कोशात न आढळणारे ह्या कोशाचे आणखी एक वैशिष्टय असे की काही प्रदीर्घ नोंदींच्या सुरवातीस त्या शब्दाच्या अर्थांची सारांशरूपाने यादी दिली आहे. वाचकाला कित्येकदा एखाद्या शब्दाचे नुसते किती अर्थ आहेत ते जाणण्याची इच्छा असते आणि चार पाचशे ओळींच्या वर नोंद लांबली की अर्थांची यादी सुरवातीस दिलेली नसल्यास वाचकाची मोठी अडचण होते. ती अडचण दूर व्हावी म्हणून अक्ष शब्दाच्या सुरवातीला 1 A axle,

अनुक्रमणिका

B a measure of length, C a wheel, D a pole, E a cart; 2 A collar-bone, B temporal bone, C region of the nipple of the female breast; 3 A a beam for holding balance, B the base of a column; 4 axis, terrestrial latitude अशी त्या त्या शब्दाच्या विविध अर्थांची व अर्थच्छटांची यादी दिली आहे आणि नंतर ह्या अर्थाचा विस्तार समर्पक अवतरणे देऊन केला आहे.

(९) शब्दांना जसा अर्थ असतो तसा त्यांना एक सामाजिक दर्जा असतो आणि त्याप्रमाणे त्यांच्यावर slang, elegant, popular, standard, dialectal असे शिक्के मारले जातात. संस्कृतच्या बाबतीत अशी वर्गवारी करणे कठीण आहे. शब्दांच्या उपयोगाविषयी यास्काने काही लोकविशिष्ट व स्थानविशिष्ट भेद नमूद केले आहेत खरे. पण हे तुरळक अपवाद वगळता संस्कृतच्या उरलेल्या अफाट शब्दसंपत्तीची अशी वर्गवारी करणे शक्य नाही. फारतर कालदृष्टया एखादा शब्द वैदिक वा वेदोत्तरकालीन, किंवा तो काही विशिष्ट शास्त्रात आढळत असल्यास त्याच्या बाबतीत व्याकरण, अलंकार, शिल्प, वैद्यक असा शास्त्रविषयक उल्लेख करता येईल.

(१०) कुठल्याही कोशात अर्थभेदाप्रमाणेच शब्दभेदही स्पष्ट केलेले असतात. एखाद्या शब्दाचे जेव्हा अत्यंत भिन्न अर्थ असतात आणि त्या अर्थात काही संबंध दाखवता येत नाही तेव्हा ते दोन किंवा अधिक समरूप भिन्न शब्द (homonyms) आहेत असे मानावे लागते. प्रस्तुत कोशात असे सहा अक्ष (MW त चार) आणि पांच अक्षक (MW त एक) शब्द असल्याचे मानले आहे.

(११) प्रस्तुत कोशात कोशकार्यालयात कोशासाठी जी सामग्री गोळा केली गेली आहे तिच्यावर आधारलेले शब्द तर दिले आहेतच पण पूर्वीच्या कोशात ज्या शब्दांचा वा अर्थांचा उल्लेख आहे पण जे इथल्या कार्यालयातील सामग्रीत आढळत नाहीत असेही शब्द व अर्थ त्या त्या कोशकाराचा हवाला देऊन दिले आहेत. अशा शब्दांची जबाबदारी प्रस्तुत कोशाच्या संपादकांवर पडत नाही हे उघड आहे. उदाहरणार्थ अक्षधर– wheel [Apte], अक्षपाट– arena, wrestling grand [MW], इत्यादि. पूर्वीच्या कोशांत उपलब्ध असलेले असे काहीही द्यायचे राहून जाऊ नये ह्या हेतूने या शब्दांचा समावेश प्रस्तुत कोशात केला आहे.

(१२) समास हे एक संस्कृत भाषेचे वैशिष्टय आहे. पूर्वीच्या कोशांनी सामासिक शब्द दिले आहेत पण त्यापेक्षा कितीतरी अधिक असे शब्द प्रस्तुत

कोशात आढळतील. सामान्यतः ह्या कोशात दोन पदांचे समासच दिले आहेत. ह्यापेक्षा जास्त पदांचे समास आवश्यक वाटले तरच दिले आहेत, अन्यथा नाही. ग्रंथात आढळलेले सर्वच समास द्यायचे म्हटले असते तर कोशाचा पसारा कितीतरी पटीने वाढला असता. MW कोशात अंशु प्रथम पद असलेले १६ समास आले आहेत आणि अंशुक प्रथम पद असलेले समास नाहीतच. प्रस्तुत कोशात पहिल्या प्रकारचे ८० च्या वर आणि दुसऱ्या प्रकारचे ३७ समास आहेत.

(१३) संस्कृतच्या ह्या नव्या कोशाची कालमर्यादा इ. स. १८०० ठरवण्यात आली आहे. ही मर्यादा काही शतकांनी कमी करता आली असती. अर्वाचीन भारतीय भाषांचा आरंभकाल साधारणपणे इ. स. १००० मानण्यात येतो. कोशाची कालमर्यादा तिथे थांबवता आली असती. परंतु तसे केले असता धर्मशास्त्र, वैद्यक, व्याकरण, न्याय, साहित्यशास्त्र अशा प्रमुख शास्त्रांवरील महत्त्वाचे ग्रंथ कोशाच्या कक्षेबाहेर राहिले असते आणि त्यांतील शब्दांना कोशात स्थान मिळाले नसते. हे सर्व ग्रंथ भारतीय वैचारिक संपदेच्या दृष्टीने अतिशय महत्त्वाचे असल्याने त्यांना वगळल्यास प्रस्तुत कोशात ती एक मोठीच उणीव राहून गेली असती.

(१४) शब्दांची मांडणी अर्वाचीन कोशांत असते तशी अकारानुक्रमाने केली आहे तेव्हां ती कांही कोशाचे वैशिष्टच म्हणून म्हणता येणार नाही. परंतु ह्याबाबतीत प्रस्तुत कोशाने स्वीकारलेला मार्ग BR व MW दोन्हीपेक्षा भिन्न असल्यामुळे त्याचा उल्लेख करायला हवा. BR मध्ये संस्कृत धातूचा जितक्या उपसर्गांसह उपयोग आढळतो ते सर्व उपसर्ग त्या धातूच्या खाली दिले आहेत, त्यांच्या नैसर्गिक क्रमाने दिले नाहीत. उदाहरणार्थ आ–गम् व प्रत्या–गम् दोन्ही गम् खाली आढळतील, आ किंवा प्रत्या खाली आढळणार नाहींत. प्रस्तुत कोशांत असे सोपसर्ग धातू त्या त्या धातूखाली न देता त्यांच्या नैसर्गिक क्रमाने दिले आहेत. MW कोशांत पण हीच पद्धती स्वीकारली आहे. परंतु MW त धातुसाधितांचा क्रम धातूखाली लावला आहे, म्हणजे गत किंवा गति हे शब्द अकारानुक्रमे गम् च्या आधी येत असले तरी MW कोशांत त्यांचा उल्लेख गम् खाली आढळतो. प्रस्तुत कोशांत धातुसाधिते देखील त्यांचा जो नैसर्गिक क्रम असेल त्याप्रमाणेच दिली आहेत. ह्या पद्धतीमुळे वाचकाला कोशांत शब्द शोधणे अतिशय सोपे होईल. कारण व्युत्पत्तीचे यथार्थ ज्ञान नसलेल्या जिज्ञासूलाही अकारानुक्रमाने पाहिल्यास सहज उपलब्ध होईल.

(१५) कोशाच्या संपादकांना शब्दार्थविषयक सारीच कोडी उघलगडली आहेत असे नाही. तथापि ज्या शब्दांच्या व्युत्पत्तीविषयी व अर्थाविषयी निश्चित

काही सांगणे शक्य नसेल तिथे त्या शब्दाखाली उपलब्ध सर्व माहिती देण्यात आली असल्यामुळे ह्या माहितीच्या आधारे पुढे कुणा संशोधकाला त्या शब्दावर नवा प्रकाश टाकणे शक्य व्हावे. ह्या दृष्टीने प्रस्तुत कोश नव्या संशोधनाला चालना देणारा ठरावा.

विश्वकोशस्वरूप अशा ह्या कोशाच्या पहिल्या खंडांत खालील विषय आला आहे :

१. प्रस्तुत कोशाच्या स्वरूपाविषयी आणि त्या संबंधीच्या सर्व प्रश्नांविषयी विस्तृत चर्चा करणारा प्रमुख संपादकांचा दीर्घ प्रबंध.

२. कोशांत ज्या ग्रंथांतून अवतरणे दिली आहेत त्या ग्रंथाच्या नांवाचे संक्षेप आणि संदर्भ ज्या पद्धतीने दिले आहेत त्या पद्धतीचा खुलासा. उदाहरणार्थ ऋग्वेदांतील संदर्भ मंडल–सूक्त–ऋचा, महाभारतांतील संदर्भ पर्व–अध्याय–श्लोक, रघुवंशातील संदर्भ सर्ग–श्लोक, महाभाष्यांतील संदर्भ खंड–पृष्ठ–ओळ, इत्यादि. ही माहिती देताना कोशकार्यासाठी ग्रंथाची कोणती आवृत्ती वापरण्यात आली आहे तिची पण नोंद झाली आहे. ग्रंथनामांचे संक्षेप सारे एका विशिष्ट पद्धतीने तयार केले आहेत आणि साधारणपणे संक्षेपावरूनच वाचकाला ग्रंथाची ओळख पटावी, त्यांना वारंवार संक्षेपांची फोड करून सांगणारी पाने चाळावी लागू नयेत अशी दृष्टी ठेवली आहे. एक उदाहरण द्यायचे झाल्यास MW कोशात वंशब्राह्मण ह्या ग्रंथनामाचा संक्षेप VBr असा आहे तर प्रस्तुत कोशांत तो Vaṁś Br असा आहे. एकाच नांवाचे भिन्न ग्रंथकर्त्यांचे दोन ग्रंथ असल्यास ग्रंथनामाच्या संक्षेपापुढे कंसात ग्रंथकर्त्यांच्या नावाचा संक्षेप घालून त्यांच्यातील भेद स्पष्ट केला आहे. उदाहरणार्थ हेमचंद्र व वाग्भट यांच्या काव्यानुशासन ग्रंथाचे संक्षेप Kāvyānu (He) आणि Kāvyānu (Vā) असे केले आहेत.

अशी ही संक्षेपसंख्या सुमारे १४५० आहे.

३. ह्या कोशकार्यासाठी जे ग्रंथ निवडण्यात आले त्यांचे प्रथम (१) संहिता, (२) ब्राह्मणे, (३) आरण्यके ...... (१७) पुराण, (१८) तंत्र, (१९) व्याकरण, ... (३०) सांख्य, (३१) योग, (३२) न्याय,...... (४०) संगीत, (४१) शिल्प, (४२) वैद्यक ...... (६०) प्रहसने, (६१) रूपकनाटके, (६२) शिलालेख असे एकंदर ६२ विभाग करण्यात आले आहेत. नंतर त्या प्रत्येक विभागात जितके ग्रंथ कोशासाठी उपयोगात आणले आहेत त्यांची कालक्रमानुसार यादी देऊन

शक्य त्या ठिकाणी त्यांच्या काळाचा निर्देश केला आहे. उदाहरणार्थ जैनग्रंथ हा १६ वा विभाग आहे त्याविभागात पद्मपुराण (रविषेण) इ. स. ६७८, वरांगचरित ७ वे शतक, सिद्धिप्रियस्तोत्र, कल्याणमंदिरस्तोत्र इ. स. ७००–७५० याप्रमाणे ग्रंथाची यादी शक्य तोवर कालनिर्देशासह दिली आहे.

४. शेवटी हा कोशाचा उपयोग नीटपणे व सहज करता यावा म्हणून कोशांतील शब्दार्थांच्या नोंदी नीट समजावून देणारा वाचकांचा मार्गदर्शक (Readers Guide) दिला आहे.

५. ह्या प्रास्ताविक भागानंतर अ पासून अक्षिनाशन पर्यंतचे शब्द (पृ. १–२१६) या प्रथम खंडात समाविष्ट आहेत.



अनुक्रमणिका





चर्चा —

श्री. संपादक 'नवभारत'

स. न. वि. वि.

'नवभारत' मासिकाच्या जून ७६ च्या अंकात प्रा. रावसाहेब कसबे यांचा 'ज्ञानेश्वर आणि त्यांची ज्ञानेश्वरी' हा लेख वाचला. लेखकाने ज्ञानेश्वरांकडून खूपच अपेक्षा केल्या होत्या पण त्या अपेक्षा ज्ञानेश्वर पूर्ण करू शकले नाहीत ही खरोखरच खेदाची बाब आहे ! इतर धर्मोपदेशकांनी, पंथप्रचारकांनी हातात तलवार घेऊन, हत्याकांड करून आपापले धर्म, पंथ टिकविले तसे शौर्य ज्ञानेश्वरमहाराज दाखवू शकले नाहीत. पुरोहितवर्गवर्चस्व टिकविण्यासाठी गीतेसारख्या ग्रंथावर भाष्य करून श्रुतिस्मृति पुराणोक्त चौकट टिकविण्याचा कुटिल हेतू ज्ञानेश्वरांनी सिद्धीस नेला अशी तक्रार सबंध लेखभर केली आहे. अजून अशा बऱ्याच गोष्टी ज्ञानेश्वर व ज्ञानेश्वरी संबंधी लेखक महोदयांनी मांडल्या आहेत की ज्यामुळे ज्ञानेश्वरांसारख्या निष्कलंक महापुरुषावर अकारण हेत्वारोप केल्या जाव्या. येथे सर्वच गोष्टींची दखल घेण्याची मला गरज वाटत नाही. फक्त एकदोन गोष्टींविषयी मी माझी प्रतिक्रिया मांडू इच्छितो.

आजचे युग हे यंत्रयुग आहे. माणसाचे जीवन सर्व अंगांनी समृद्ध होत आहे. तसे ते करण्याचा आटोकाट प्रयत्न चालू आहे. आजच्या समाजजीवनाचे काही निराळे विशेष त्यामुळे आज उमटून दिसतात. या तुलनेत व पार्श्वभूमीवर गेल्या सातशे वर्षांखालच्या समाजव्यवस्थेला, विचारवंतांना, तत्त्वविवेचकांना महाराष्ट्रापुरता तरी न्याय देऊ शकता येईल का ? आजच्या सामाजिक अभिसरणाच्या प्रक्रियेतील महत्त्वाचे आग्रह हे सातशे वर्षांपूर्वीच्या समाजव्यवस्थेत परिपूर्ण अवस्थेत कधीच दिसत नसतात तसे ते अपेक्षिणेसुद्धा ऐतिहासिक व्यक्तीवर अन्यायकारक आहे. ज्ञानेश्वरकालीन समाजव्यवस्थेत असणारी मुक्तीची मर्यादित, संकुचित कल्पना तिला ज्ञानेश्वरांनी व्यापक व सर्वस्पर्शी, सर्वघन रूप दिले. इतक्याच अर्थाने ज्ञानेश्वरांचे क्रांतिकारकत्व आहे. त्या मुक्तीच्या व्यापक कल्पनेला मूर्त करण्यासाठी ज्ञानदेवांनी गीतेचा आश्रय घेतला आहे. सर्वशास्त्रांचे सार असणारा, सर्व धर्माला आधारभूत असणारा असा गीता ग्रंथ ज्ञानदेवांनी आपल्या तत्वनिरूपणाकरिता निवडला. त्यातून एखाद्या विशिष्ट वर्गाचे वर्चस्व प्रस्थापित करण्याचा ज्ञान देवांचा मुळीच हेतू नव्हता. हा ज्ञानेश्वर महाराजांवर केलेला निराधार आरोप आहे.

एवं सकळसांख्यसिंधु । श्रीभगवद्‌गीता प्रबंधु ।
हा औदार्ये आगळा वेदु । मूर्त जाण ॥ (१८-१४५६)



म्हणोनि मने कायें वाचा । जो सेवक होईल इयेचा ।
तो स्वानंदसाम्राज्याचा । चक्रवर्ती करी ॥ (१८-१६६७)

गीतेकडे पहाण्याची ज्ञानेश्वरांची उदार दृष्टी वरीलप्रमाणे आहे. मोक्ष, मुक्ती, स्वात्मसुख ही कुणाचीही मिरासदारी नाही तर ती सर्वांचाच गुप्त ठेवा आहे ही संतांच्या उपदेशाची मुख्य खूण आहे.

ज्ञानेश्वरी हा काव्यग्रंथ असल्यामुळे महाकवी ज्ञानेश्वरांची प्रतिभा अनेक अंगांनी येथे फुलली आहे. सोन्याला सुगंध यावा तसा इथे तत्वज्ञानासारखा रूक्ष विषय रसाळ झाला आहे पण कसब्यांनी एक निराळीच गोष्ट शोधून काढली आहे ती म्हणजे–

' ज्ञानेश्वरांना अध्यात्मिक दृष्टचा जे नेमके सांगायचे होते ते त्यांनी दिलेल्या अनेक दृष्टांतांनी आणि विविध संदर्भांनी इतके झाकाळून गेलेले आहे की, त्याचा नेमका शोध घेणे ही एक अवघड बाब आहे.'

ज्ञानदेवांचे समकालीन संत नामदेव, चोखामेळा, सावता माळी, गोराकुंभार यांच्या अभंगवाणीने ही गोष्ट स्पष्ट केली आहे की ज्ञानेश्वरांनी अध्यात्मविद्या ही सर्व जाती, धर्मांच्या, पंथाच्या लोकांना सुलभ सोपी केली आहे. खुद्द ज्ञानेश्वरांनीच ज्ञानेश्वरीच्या आस्वादाचा प्रकार सांगितला आहे तो असा–

जैसे भ्रमर परागु नेती । परी कमळदळे नेणती ।
तैसी परी आहे सेविती । ग्रंथी इये ॥ १–५९

ज्ञानेश्वरी हा विषय इतक्या हळुवार मनाने भोगण्याचा विषय आहे. तो अवघड वाटणे हे दुर्दैव समजले पाहिजे.

ज्ञानेश्वरीत स्त्रीशूद्राबद्दल अमंगळ आणि अमानुष उल्लेख आले आहेत. त्यासंबंधी थोडा विचार करू. ज्ञानेश्वरीतील काही दृष्टांतांच्या आधारे प्रा. कसबे यांनी ही गोष्ट स्पष्ट केली आहे की, ज्ञानेश्वरीत स्त्रीशूद्रांना अपमानित करणारे, तुच्छ लेखणारे अनेक उल्लेख आले आहेत. आजच्या वर्णाश्रमविहीन समाजव्यवस्थेत या गोष्टी खरोखरच अंतःकरणाला बोचणाऱ्या आहेत. पण याचा अर्थ स्त्रीशूद्रांसंबंधी ज्ञानेश्वरांच्या मनात अमानुष विचार घोळत होते हे म्हणणे निराधार आहे. एखाद्या तत्त्वमंडणाकरता साहित्यिक जेव्हा सामाजिक संदर्भ देतो तेव्हा ते संदर्भ, ते दृष्टांत तत्त्वविवेचनापुरतेच असतात. तात्विक विषय अधिक सुलभ व्हावा एवढाच त्याचा हेतू असतो. प्राचीन मराठी साहित्याचा हा विशेषच आहे; किंबहुना जगातील कोणत्याही काळातील साहित्याचा हा विशेष आहे. त्यात अनुषंगाने सामाजिक आचार–विचारांचे समकक्ष प्रतिबिंब

पडतेच. याला कोणतेच वाङमय अपवाद ठरत नाही. पण एवढ्यावरून त्या साहित्यिकाला बदनाम करणे कितपत न्याय्य आहे? आज वर्तमानयुगात चातुर्वर्ण्य-व्यवस्था टाकाऊ आहे असे वाटत असले तरी जुन्या जगात त्यापाठीमागे एक अर्थव्यवस्था होती हे विसरता येत नाही. आजच्या यंत्रयुगाने नवी अर्थव्यवस्था प्रदान केल्यामुळे आपोआपच जुनी चौकट निखळून पडली. पण तेराव्या शतकातील समाजपुरुषाने ती स्वतः होऊन स्वीकारलेली व्यवस्था होती. ज्ञानेश्वर हे त्या शतकातील साहित्यिक होत. ज्ञानेश्वरीत दृष्टांतांच्या अनुषंगाने उल्लेख आले तर आज त्याबद्दल खंत बाळगण्याची आवश्यकता नसते. आजच्या समाज-व्यवस्थेतील आपणास दिसणारी घाण आजच्या माणसाने दूर करण्यासाठी कटिबद्ध झाले पाहिजे. त्याबद्दल ऐतिहासिक पुरुषांना दोष देणे हे आपल्या पिढीचे कर्तव्यहीनत्व स्पष्ट करणे होय.

ज्ञानेश्वरीत तेराव्या अध्यायातील ओवी क्रमांक ४७८, ६७२, ७२३ व सोळाव्या अध्यायातील ओवी क्र. ९३,९५,१०३ यांचे संदर्भ देऊन श्री. कसबे यांनी ज्ञानेश्वराच्या मनात शूद्रांविषयी किती अमानुष विचार घोळत होते असा प्रश्न विचारला आहे. पण हे संदर्भ दृष्टांत म्हणून आले आहेत. मुख्य सिद्धांत म्हणून आले नाहीत ही गोष्ट लक्षात घ्यावी. एखाद्या विवेचनात अंतिम महत्त्व सिद्धांतास असते की दृष्टांतास ? दृष्टांतातील सामाजिक संदर्भास तर मुळीच महत्व नसते. एखाद्या प्रतिमानाने प्रमेयाला किती प्रमाणात जाणिवेच्या कक्षेत आणले इतकेच प्रतिमानाचे महत्त्व तत्त्वनिरूपणात असते. प्रतिमानाची अधिक चर्चा काव्यचर्चेत केलेली शोभून दिसते. सामाजिक संदर्भांना नसते महत्व देणे हे प्रा. कसब्याना न आवडणारे असेच असावे.

याच सामाजिक संदर्भांच्या आधारे प्रा. कसब्यांनी आणखी एक गोष्ट मांडली आहे. ती म्हणजे –

'या अध्यात्मातील विषम साधनेच्या आग्रहामुळे ज्ञानेश्वरीतील आध्यात्मिक समता काल्पनिक (ॲबस्ट्रॅक्ट) बनलेली आहे.'

ज्ञानेश्वरांनी अध्यात्मिक समतेला काल्पनिक पातळीवर ठेवले असते तर ज्ञानेश्वरांच्याच काळात व पुढे सुद्धा सातशे वर्षे महाराष्ट्रातील अठरापगड जातीत संत जन्माला आले नसते. त्यांनी अध्यात्मक्षेत्रात कोणत्याही विषम-साधनेचा आग्रह धरला नाही, उलट भक्तीसारख्या समान साधनाचा आग्रह श्रीकृष्णाच्या तोंडी ज्ञानदेवानी टाकला आहे –

पैं भक्ती एकी मी जाणे। तेथ साने थोर न म्हणे।
आम्ही भावाचे पाहुणे। भलतेया॥

अनुक्रमणिका



येर पत्र पुष्प फळ । हे भजावया मिस केवळ ।।
वाचूनि आमुचा लाग निष्फळ । भक्तितत्त्व ।। (९–३९५,३९६)

या भक्तीच्या जोरावरच अनेकांनी आत्मसाक्षात्कार करून घेतला. आयुष्यभर ज्ञानेश्वरीचे वाचन, मनन, चिंतन केलेल्या तुकारामासारख्या साक्षात्कारी संतांनाच खऱ्या अर्थाने ज्ञानेश्वरांच्या कार्याचे, ज्ञानेश्वरीचे महत्त्व कळलेले होते. ज्ञानेश्वरांच्या बाबतीत तुकोबा लिहितात–

'जयाने घातली मुक्तीची गवांदी । मेळविली मांदी वैष्णवांची ।
तुका म्हणे तेथे सुखा काय उणे । राहे समाधान चित्ताचिया ॥
('सकल संतगाथा. तु. ३४०५)

ज्ञानेश्वरांचे जिवलग नामदेव ज्ञानेश्वरीबद्दल लिहिताना म्हणतात–

ज्ञानराज माझी योग्यांची माउली । तेणे निगमवल्ली प्रगट केली ।।
गीता अलंकार नाम ज्ञानेश्वरी । ब्रह्मानंदलहरी प्रगट केली ।।
नामा म्हणे ग्रंथ श्रेष्ठ ज्ञानदेवी । एक तरी ओवी अनुभवावी ॥
(सकल संत गाथा. ना. ९१२)

ज्ञानेश्वरांच्या गीताटीकेबद्दल एकनाथासारख्या मानवतावादी संताचा हा अभिप्राय–

नमो ज्ञानेश्वरा निष्कलंका । जयाची गीतेची वाचिता टीका ।
ज्ञान होय लोका । अति–भाविका ग्रंथार्थिया ।।
(ज्ञानेश्वरी – पाठशुद्धी समारोप)

ज्ञानेश्वरीच्या कांही ओव्यांचे वर वर शाब्दिक वाचन करून त्या आधारे वर्तमानकाळातील शांत वातावरण गढूळ करणाऱ्या विचारवंतांपेक्षा ज्ञानेश्वरी ज्यांनी पचविलेली आहे अशा महात्म्यांकडूनच 'ज्ञानेश्वर आणि त्यांची ज्ञानेश्वरी' खऱ्या अर्थाने मराठी माणसाला कळलेली आहे. म्हणून तो ज्ञानेश्वरीला पवित्र ग्रंथ मानतो. कारण तो माणसच्या स्वात्मसुखाचा मार्गदर्शक ठरला आहे. ज्ञानेश्वरी हे शास्त्र अनुभवाचे शास्त्र आहे हे लक्षात यावे. येथे अनुभविता व अनुभव हे निराळे रहातच नाहीत. एका साम्य-भावाला अंतिमतः प्राप्त होतात. व्यष्टि–समष्टीतील नाम, रूप, वर्ण, देश, काल, जाती इ. भेद संपणे हीच अध्यात्मिक समता होय. पण हे सर्व बोलणे सुद्धा येथे अप्रासंगिकच होय. कारण –

जो जेथीचे गौरव नेणे । तयासी ते भिंगुळवाणे ।
म्हणोनि अप्रसंगु तेणे । म्हणावा की तो ।। ज्ञानेश्वरी (१८–१६२६)

–प्रा. यशवंत शंकर साधु

प्रति, (२)

व्यवस्थापक, ' नवभारत ' मासिक

माननीय व्यवस्थापक महोदय,

माझ्या " सती सावित्री " (नवभारत मार्च– १९७६. पृ. २१–२९) या लेखावर दोन दोषदर्शन करविणारी टिपणे आली आहेत. त्यांचा परामर्श घेत आहे.

नवभारत मे १९७६च्या अंकात सान्यवर टीकाकारांनी पुढील दोष काढले :

१) मीडिया = मद्र भारतवर्षापासून लांब असल्यामुळे मद्र = मीडिया समीकरण योग्य नाही.

२) महाभारतातील मद्र देशाचे वर्णन मीडियाला लावण्यात अतिव्याप्ति दोष येतो.

३) मीडियाचे स्थान चुकीचे दाखविले आहे.

४) पुराणसाहित्यातील विशेष नामांचे संशोधन झाले पाहिजे.

यांची उत्तरे–

१) टीकाकारांनी स्वतःच एकदा मॅडम रॅगोझिनच्या "मीडिया" [Story of the Nations Series— "Media" –Z. A. Ragozin, London 1888] नामक ग्रंथाच्या आरंभी दिलेला किंवा H. G. Wells यांच्या Short History of the World मध्ये दिलेला नकाशा पहावा ही विनंति; म्हणजे त्यांनी केलेले दोषोद्घाटन व्यर्थ आहे असे त्यांच्या लक्षात येईल. ती ग्रंथीकर्त्री म्हणते–

" For the Median Empire at this period of its greatest extension covered an area reaching from the Halys and Araxes on one side, across a vast tract of desert and mountain wilds on the other, some say, as far as the Indus itself. It seems certain, however, that most countries composing eastern Eran-Hyrcania, Parthia, Bactria and several more which figure on ancient maps were subject and paid tribute to Media; some of them probably were ruled by Median governors " (पृ. २६८)

वरील उताऱ्यावरून मीडियाचे साम्राज्य भारतास भिडले होते हे स्पष्ट होते. त्याकाळी एवढे मोठे साम्राज्य होते. तेव्हा तेथे दळणवळण असणारच. त्यामुळे मीडिया लांब आहे म्हणून तो पौराणिक मद्र देश नव्हे हे म्हणणे उचित होणार नाही.

मीड लोक काळ्या समुद्रापासून हळूहळू कॅस्पियन समुद्राकडे सरकले. ते टोळ्या करून भटकणारे आर्य लोक होते. हेरोडोटसने अशा सहा टोळ्यांचा उल्लेख केला आहे.

कॅस्पियन समुद्र व झाग्रोस पर्वत यामधील प्रदेशास मीडिया म्हणत असत व मीही तेच म्हटले आहे. माझे वाक्य-- "ते एशिया मायनर व पर्शियाच्या उत्तर भागात (अझरबैजान=आर्यन वैजो) राहत होते. याच भागाला मीडिया म्हणत असत. ज्याला पूर्वी झाग्रोस म्हणत त्याला आता कुर्दिस्तान म्हणतात. व तोच अवेस्तात म्हटलेला आर्यनवैजो-अझरबैजान आहे.

२) याप्रमाणे मीडिया=मद्र समीकरण मान्य झाले तर महाभारतात वर्णन केलेली सामाजिक परिस्थिती आजही मीडिया देशात उपलब्ध होते असे म्हणण्यात अतिव्याप्ति दोष कसा येतो ?

३) मीडियाचे स्थान चुकीचे दाखविले आहे हे म्हणणे वर खोडून काढले आहे.

४) नावाचा मुद्दा सावित्रीची कथा परकीय आहे हे दाखविण्यासाठी आहे. सावित्रीचा पिता अश्वपति याचे नाव डारियस I चा पिता Hystaspes यासारखे आहे. अश्वपति हा सावित्रीचा पिता होता सासरा नव्हे.

टीकाकारांच्या बाकीच्या असंगत मुद्यांना उत्तर देणे आवश्यक वाटत नाही.

'नवभारत' जून १९७६ च्या अंकात "सती सावित्री"वर आणखी एक टीका आली आहे.

अमुक एका कोशात अमुक माहिती आली म्हणून तद्विषयक संशोधनाचे दरवाजे बंद होतात काय ? मद्र देशाची माहिती महाभारतावरून दिलेली आहे; व त्याचे मीडियाशी समीकरण केले आहे. यात चुकीची माहिती काय दिली समजत नाही. तेव्हा टेंबेबाईंनी आश्चर्य करू नये.

– उषा करंबेळकर

अनुक्रमणिका

